Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi
Facultatea de Teologie Romano-Catolică

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XXI, nr. 42 / 2018



Sapientia
Iaşi 2018

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuțeanu, nr. 6
RO – 700462 – IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.dialogteologic.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

HEILSPLAN IN DEN LUKANISCHEN BEGRIFFEN (Lukasevangelium und Apostelgeschichte)

Cristian DIAC*

Zusammenfassung: Lukas, der Urheber des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, ist der Theologe des Gottes Planes und man schreibt ihm am ehesten dieser theologische Leitgedanke zu, obwohl ein planmäßiges Handeln Gottes für das Paulus Denken, insbesondere im Römerbrief nicht fremd erscheint. Es muss klargestellt werden, dass Lukas in seinem Doppelwerk den Gottesplan nicht thematisch behandelt. Er theoretisiert darüber nicht, wie die Stoiker seiner Zeit z.B. Weder im Evangelium noch in der Apg findet man ein Kapitel, wo überhaupt nur vom Heilsplan die Rede ist. Der Plan Gottes wird in seinem Wortschatz, sowie in den großen Themen seiner Theologie entdeckt, wie Heilsgeschichte und Umkehr. Es sind die spezifischen Vokabeln, die darauf hinweisen, dass der Eingriff Gottes in die Geschichte Israels und in den Menschen Jesus von Nazareth einen Leitfaden hat, eine Gesamtheit bildet und zu einem eschatologischen Ziel führt.

Begriffe: βουλή (Wille), θέλημα (Ausdruck für menschlichen und göttlichen Willen), δεῖ (es muss, es ist nötig), πληρόω (Erfüllung, der Gedanke der Erfüllung des Gottesplanes und der Schriften in Jesu Tun, Tod und Auferstehung), προ-Komposita (begriffliche Zusammenstellungen, die den Gedanken der Vorherbestimmung wiedergeben), Ὁρίζειν (festgelegt)

Die Erkenntnis des Gedankens des Heilsplanes bei Lukas ist vor allem eine Wirklichkeit sprachlicher Art. Gewisse Begriffe, wie βουλὴν τοῦ θεοῦ, πρόγνωσις, ὁρίζω, πληρόω, δεῖ etc. haben sprechen für ein und dasselbe Gesamtkonzept: der Plan Gottes. Im Folgenden werden die Wichtigeren näher betrachtet und nach ihrer Bedeutung und Rolle im Lk-Werk untersucht.

1. Βουλὴ τοῦ θεοῦ – „Gottes Ratschluss"

Das griechische Wort βουλή hat ein sehr breites Bedeutungsfeld. Es kann „eine Gabe des Alters", „das abschließende Ergebnis der inneren Überlegung", „die behördliche Organisation des Rates und ihren Beschluss"[1], „die abgewogene Vorüberlegung", „den Ratschlag im guten wie im törichten

* Universitatea din Graz (Austria); email: christianusdiac@gmail.com.

[1] Vgl. G. SCHRENK, βούλομαι, 632.

Sinne“ oder „die Volksversammlung“[2] bedeuten. Wille, Entschluss, Absicht, Plan oder Ratschluss sind ebenso viele Worte, die den Sinn von βουλή[3] entsprechend wiedergeben. Neben all den profanen Konnotationen wird der Begriff vor allem für den *Ratschluss* oder *Plan Gottes* verwendet (mit dieser Bedeutung trifft man ihn besonders in Apg 2,23 und Apg 20,27[4]. Im NT kommt das Wort βουλή 12 Mal vor. Außerhalb lukanischer Schriften wird es im NT 3 Mal belegt: Hebr 6,17; 1Kor 4,5; Eph 1,11. Verschiedene Nuancierungen sind in allen drei Stellen zu finden: durch τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς will Heb 6,17 den unabänderlichen Charakter des Willens Gottes betonen. Paulus will mit τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν die Absichten der Herzen meinen, die vom Herrn entdeckt und aus der Verborgenheit herausgebracht werden. In Eph 1,11 spricht er von der Erwählung der Glaubenden wie von einer Prädestination vor der Schöpfung der Welt. Die Ausdrucksform verstärkt die Ewigkeitsbestimmung, die schließlich im Ratschluss Gottes ihren Ursprung und ihre Begründung findet[5]. An dieser Stelle steht das Wort eng mit θελήμα (κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος) zusammen. Der Sinn der beiden Termini ist sehr verwandt, doch der erste βουλή steht im Verhältnis zu dem zweiten wie das Produkt des Willens gegenüber dem Willen selbst[6].

Der Begriff βουλή ist meistens in den lukanischen Schriften beheimatet. Drei von den neun Belege beschreiben zwischenmenschliche Begebenheiten: In Lk 23,51 hat ein bestimmter Josef aus Arimathäa dem Ratschluss und Tun (τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει) des Hohen Rates nicht zugestimmt. In Apg 27,12.42 wird mit βουλή ein rein menschlicher Ratschluss wiedergegeben, einmal von der Mehrheit der Schifffahrer, einmal von den Soldaten. Beide Male wird das Wort im Zusammenhang mit der Reise von Paulus nach Rom verwendet. Die theologische Konnotation fehlt. Der Ablauf der Ereignisse geschieht jedoch unter der unmittelbaren Aufsicht Gottes.

Die anderen sechs Belege weisen auf den Willen Gottes hin und meinen „den seinem Heilswillen entsprechenden Ratschluss“[7]. Daher wird jede Stelle zum Element einer Gesamtkonzeption, die für die lukanische Anschauung und Theologie prägend ist. Um ein tieferes Verständnis über

---

[2] Vgl. D. Müller, βούλομαι, 1904.

[3] Vgl. S.V. McCousland, *Will of God*, 844. Mit derselben Bedeutung wie βουλή wird das Wort θέλημα verwendet. Während βουλή in der LXX 177mal vorkommt, trifft man den Begriff θέλημα 51mal. In NT wird oft mit θέλημα der Wille Gottes ausgedrückt. Diesbezüglich sind Stellen wie 1Pt 3,17; Mt 7,21; Joh 4,34 repräsentativ.

[4] Ps 32(33),11: „Der Ratschluss des Herrn bleibt ewig bestehen, die Pläne seines Herzens überdauern die Zeiten.“

[5] G. Schrenk, βούλομαι, 632,

[6] Vgl. F. Bovon, *Lukas* I, 379.

[7] H.-J. Ritz, βουλή, 539.

die theologische Bedeutung des Begriffes zu gewinnen, werden wir all den Belegen genauer nachgehen.

Lk 7,30

Der Begriff βουλή erscheint an dieser Stille zum ersten Mal im Lk-Evangelium: „Doch die Pharisäer und die Gesetzeslehrer haben den Willen Gottes (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ) missachtet und sich von Johannes nicht taufen lassen." Diese Aussage enthält ein besonderes Gewicht und besagt implizit, dass der Plan Gottes kein „blindes Faktum"[8] ist. Durch die Ablehnung der Johannestaufe setzen die Pharisäer den Heilsratschluss Gottes „außer Kraft"[9] und missachten dessen Willen, der „in der Erfüllung der Israel zuteil gewordenen Verheißungen besteht"[10] Wenn das doch eintritt, dann nur auf eine eingeschränkte Form, wie in diesem Fall. Der gebrauchte Ausdruck εἰς ἑαυτοὺς, den man auf das Verb „verachten" beziehen muss und nicht auf den Willen Gottes (es gab keinen Plan Gottes ausgerechnet für die Pharisäer!)[11], zeigt eine merkwürdige Spannung zwischen der Durchsetzbarkeit des Willens Gottes, weil er Gottes Willen ist und das Gegenteil davon zugleich. Diese Stelle enthält ein riesiges Potential, denn sie bringt das Problem der menschlichen Willensfreiheit gegenüber dem Willen Gottes zur Sprache. Inwieweit hat der Mensch die Macht, den Plan Gottes zunichte zu machen oder sich diesem zu widersetzen? Oder muss man vielmehr in diesem Kontext Raum für den Gedanken einräumen, dass dieser Wille erst durch die Zusammenwirkung mit dem menschlichen Willen in Erfüllung geht? Was Lukas hier schreibt, passt nicht mit allen anderen βουλή-Stellen, wo er die Durchsetzung des Heilswillen Gottes trotz aller menschlichen Widerstände betont (sei es hier auf Apg 5,38-39 hingewiesen), doch beweist, dass Gott den Menschen anders als ein rein passives Subjekt behandelt.

Apg 2,23

Im Rahmen seiner Pfingstpredigt erklärt Petrus, dass die Taten und Worte Jesu Christi mit dem vorbestimmten Gottes Willen und Vorauswissen übereinstimmend waren: τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. Eine dichte theologische Einheit bildet diese Stelle gemeinsam mit dem vorigen und dem nächsten Vers. Darin wird ausgesagt, „was in ausführlicher Weise in den vier Evangelien steht"[12], d.h. den Kern des Kerygmas: Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Was sofort auffällt, ist die Identität Gott, gesehen

[8] F. Bovon, *Lukas* I, 379.
[9] W. Wiefel, *Lukas*, 151.
[10] M. Wolter, *Lukas*, 286.
[11] Anders E. Schweizer, *Lukas*, 89.
[12] J. Kürzinger, *Apostelgeschichte* I, 92.

als *handelndes Prinzip* (*causa efficiens*). Jesus ist hier vorzüglich der Passive, an dem gehandelt wird, denn nicht „was *er* getan hat, sondern was *an ihm* und *mit ihm* geschehen ist, steht im Vordergrund“[13]. Drei wesentlich differenzierte Kategorien von *Werkzeug* finden sich in der vorliegenden Stelle: die Juden, die gesetzlosen Römer und Jesus. Die Partikel διά vor dem χειρὸς ἀνόμων[14] deutet auf die instrumentale Rolle der Heiden im Vorgang des Todes Jesu hin[15]. Den Römern wird von Lukas keine Schuld zugesprochen[16] Die Juden haben sich der Hand der Gesetzlosen bedient, um den zu verwerfen, den Gott durch δυνάμεσιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις (Apg 2,22)[17] in ihrer Mitte ausgewiesen hat. Petrus kann ihnen aufgrund ihres *Wissens* „ihre furchtbare Schuld ins Gesicht“[18] werfen.

Abgesehen von ihrer Schuld sind die Juden ihrerseits auch „Werkzeuge in der Hand eines Höheren“[19]. Wie das möglich war, dass Jesus trotz dieses Wissens getötet wurde, erklärt sich nur aus der Perspektive des Ratschlusses und Vorauswissens Gottes: Er, Gott, hat das ganze Geschehen bestimmt und Jesus hingegeben (ἔκδοτον)[20]. Die Handelnden Personen sind, bewusst oder nicht, in Übereinstimmung mit einem ihnen sehr überlegenen und umfassenden Plan. Ins Zentrum dieses Planes tritt *par excellence* Jesus als „Gottes Mittelsmann und Werkzeug“[21] auf.

Das Wissen ist das Hauptkriterium der Differenzierung zwischen den drei Formen des Werkzeugseins: die Heiden haben kein Wissen für ihr Handeln an der Person Jesu zu; im Gegensatz zu ihnen sind die Juden im Besitz eines heilsgeschichtlich beschränkten Wissens über den Sinn der Taten und Wirken Jesu: Sie haben die Wunder und Zeichen gesehen, aber nur in ihrer materiell-geschichtlichen Konkretheit. Die Worte des Petrus:

---

[13] J. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 136. Vgl. U. WILCKENS, *Missionsreden*, 121: „An diesem Jesus wird gehandelt.“

[14] Vgl. J. JERVELL, *Apostelgeschichte*, 145: „Gesetzlos“ gilt in jüdischen Schriften als Kennzeichnung für die Heiden.

[15] Vgl. R.I. PERVO, *Acts*, 135: „Δία has the sense of intermediate agency“; J. JERVELL, *Apostelgeschichte*, 145: „Die Heiden waren nur das Werkzeug.“

[16] Vgl. G. SCHILLE, *Apostelgeschichte*, 112.

[17] Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 55. Diese Taten Jesu sind nicht als „rational einsichtige Beweise und Demonstrationen seiner von Gott kommenden Vollmacht,“ sondern „Hinweise und Zeichen auf Gottes Handeln in Jesus“, die seitens der Juden nicht als solches wahrgenommen wurden.

[18] G. STÄHLIN, *Apostelgeschichte*, 46.

[19] A. WIKENHAUSER, *Apostelgeschichte*, 44.

[20] Vgl. J. JERVELL, *Apostelgeschichte*, 145; R.I. PERVO, Acts, 81: „In theological language, all that happened regarding Jesus took place in accordance with God’s prior knowledge and fixed plan.“

[21] G. STÄHLIN, *Apostelgeschichte* 45. Ebenso, H. CONZELMANN, *Mitte*, 161: „Jesus fungiert in demselben [Plan] als *Werkzeug*.“

καθὼς αὐτοὶ οἴδατε sind in diesem Fall nicht informativ zu deuten, sondern vorwurfsvoll. Im vollkommenen Wissen um seine Worte und Werke, wie ebenso um den Plan Gottes ist allein Jesus Christus. Im Verhältnis zum Ratschluss Gottes und zu ihm sind die Juden doch auch Unwissende. Nur Jesus beweist ein klares Bewusstsein, in Hinsicht auf den Tod und die Auferstehung als Erfüllung der Schriften und implizit des Willens Gottes (vgl. Lk 22,22; 24,44-47). Weil es um diesen Willen geht, assumiert Jesus den Status des Werkzeuges, indem er in seinem Leben und in seinen Taten ihn zur Vollendung bringt.

Die Spannung zwischen diesen zwei ineinander wirkenden Instanzen – göttlichen und menschlichen –wird noch im dritten Kapitel angesprochen. Über die Erlösungstat Jesu muss man immer „zweiseitig" sprechen: Sie ist „von Gott gewollt und von Menschen verschuldet"[22]. Nur auf diese Weise hat man immer im Blick das unergründliche „Mysterium von göttlichen Ratschluss und menschlichen Tun"[23]. Auf dieser Spannung hin baut sich eigentlich die ganze heilsgeschichtliche Konzeption des Lukas.

Apg 4,28

An dieser Stelle hat man wieder denselben Grundgedanken wie in Apg 2,23, freilich mit eigentümlichen Nuancierungen. In Apg 4,27 werden die am Tod Jesu Beteiligten Gestalten aufgelistet: Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Stämmen Israels. Durch ihre verbrecherische Tat haben sie paradoxerweise den Willen Gottes „objektiv ausgeführt"[24]. An beiden Stellen kommt das Wort χείρ vor: dort auf die Heiden bezogen, hier auf Gott. Dadurch wird der Charakter der „lenkenden Verfügungsgewalt"[25] Gottes. Auf die Heiden wendet Lukas es an, um die Römer nicht zu „beleidigen"[26]: Sie tragen nicht die Hauptverantwortung für den Tod Jesu, weil sie in der damaligen Zeit als ἀνόμωι galten[27]. Der Begriff spricht eindeutig von der instrumentalen und exekutorischen Rolle der Heiden, deren Eingriff nur als Umsetzung eines von den Juden initiierten Vorganges verstanden werden soll. Zwei Hände treffen sich auf eine geheimnisvolle Weise: menschliche und göttliche, um die Erfüllung desselben Planes durchzuführen. In der Sprache des AT symbolisiert die Hand Gottes sein geschichtsmächtiges Handeln[28]. Im Rahmen einer Kooperation „reichen sich menschliche

[22] G. Stählin, *Apostelgeschichte*, 46.

[23] J. Kürzinger, *Apostelgeschichte* I, 63.

[24] H.-J. Ritz, βουλή, 539.

[25] G. Schrenk, βουλή, 632.

[26] G. Schille, *Apostelgeschichte*, 112.

[27] Vgl. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 182: „ἄνομος ist der Heide, der kündigen muss, da er den Gotteswillen nicht kennt."

[28] Vgl. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 87.

Freiheit und göttliche Notwendigkeit die Hand“[29]. Diese Spannung der Handlungen macht das Geheimnis des Schicksals des irdischen Lebens Jesu aus.

Unübersehbar ist die gemeinsame Motivik, die das Gebet von Apg 4,24-30 und der Psalm 2,1-2 beinhaltet[30]. Die lukanische Redaktion scheint eine Paraphrase der ersten Verse dieses Psalms zu sein. Die darin erwähnten Könige und Herrscher sind nun beim Namen genannt: Herodes, Pontius Pilatus. Diese Gestalten sind insofern wichtig, dass sie in der Erfüllung des Willens Gottes einen beträchtlichen Beitrag geleistet haben. Unbewusst haben sie durch das herbeigeführte Leid an Jesus und durch dessen Tötung den Heilsratschluss Gottes in der Geschichte aktualisiert: „Gerade im Leiden und in der äußeren Erniedrigung Jesu hat Gott selbst sich durchgesetzt“[31]. Nicht die namentlich erwähnten Führungspersonen verfügten über Jesus Christus, sondern Gott verfügte über sie.

Apg 5,38-39

Dies ist eine der repräsentativsten Stellen für das hier behandelte Thema. Die scharf reflektierte Einstellung des Gamaliel an seine Mitbrüder stellt auf die Bühne die Gegenüberstellung von zwei Willen: ἡ βουλὴ ἐξ ἀνθρώπων und ἐκ θεοῦ. Wenn allein der menschliche Wille am Werk ist, dann ist das Vorhaben, das Geplante zum sicheren Scheitern verurteilt. Ist im Spiel aber der göttliche Wille, dann wird jeder Versuch, sich dagegen zu wehren, erfolglos. Zum näheren Verständnis dieser vorsichtigen Bemerkung kann auch der Spruch von Rabbi Jochanan des Sandalenmachers behilflich sein: „Jede Versammlung, die um Gottes willen stattfindet, wird schließlich Bestand haben; aber die nicht um Gottes willen stattfindet, wird nicht Bestand haben“[32]. Die Begegnung zwischen den zwei Willen schafft Auseinandersetzungen. Geht es um den Willen Gottes, dann hat das Tun der Apostel bestand. Hat die Tätigkeit der Apostel keine Begründung in Gott, dann droht ihr die Vernichtung. Der Plan Gottes ist unzerstörbar per se und das menschliche Unternehmen ist von selbst auflöslich. Die Bekämpfung dieser zwei Willen ist auf der einen Seite gefährlich, auf der anderen unnötig. Die Verifizierbarkeit der Richtigkeit des Urteils besteht in non-action. Dies ist in diesem Zusammenhang die einzige Lösung zur Vermeidung eines Konflikts mit dem Plan Gottes. Gerade im Nichts-Tun steckt der Test, den

[29] H.J. Holtzmann, *Apostelgeschichte* 35. Das ist nach ihm „die einfachste und wohl auch älteste Form, sich mit dem paradoxen Schicksal des Messias auszusöhnen.“

[30] Ps 2,1-2: „Warum toben die Völker, warum machen die Nationen vergebliche Pläne. Die Könige der Erde stehen auf, die Großen haben sich verbündet gegen den Herrn und seinen Gesalbten.“

[31] J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 87.

[32] Bill. II, 640.

die Pharisäer bestehen müssen. Weil sie doch die Apostel peitschen lassen, demonstrieren sie implizit, dass sie faktische Gegner Gottes sind[33]. Wo der Vorbehalt verlangt war, haben sie doch mit Widerstand geantwortet. Der entstandene Willenskonflikt (des Gottes und des Menschen) wird immer mehr zu einem wichtigen literarischen Leitmotiv im Laufe der Apostelgeschichte und markiert sogar ihren Schlussakt, wo Lukas die Verstockung der Juden gegenüber der Verkündigung noch einmal pointiert ausdrückt.

Apg 13,36

Für die Begründung der Auferstehung Jesu rekurriert der lukanische Paulus auf einen markanten Vergleich mit David. Die Stelle erzählt vom Entschlafen des David, das gemäß dem Ratschluss Gottes geschehen war, nachdem er seinen Zeitgenossen gedient hatte. Der Hinweis auf die βουλή ist an diesem Ort nicht vielaussagend Die Luther-Version übersetzt diese Stelle verschieden: „Denn nachdem David zu seiner Zeit dem Willen Gottes gedient hatte…“[34] Man bemerkt sofort eine wesentliche Sinnänderung des Gedankens: einmal erfüllt David im Dienen den Willen Gottes; das andere Mal vollzieht sich dieser in seinem Entschlafen. Einmal wird das, was David für den Willen Gottes getan hat, herausgehoben, ein anderes Mal was der göttliche Wille für ihn vorherbestimmt hat. Man muss hier eher mit der Einheitsübersetzung übereinstimmen und den Willen Gottes im Zusammenhang mit dem Entschlafen und nicht mit dem Dienen verstehen. Im Kontext wird pointiert über eine der Hauptdifferenzen zwischen Jesus und David, die die Einzigartigkeit des Ersten unwiderruflich befestigt: die Auferstehung. Während der Ratschluss Gottes den Leib Jesu auferweckt hat, hat er den des David der Verwesung überlassen[35]. Sowohl die eine als auch die andere Handlung wird auf Gottes Ratschluss zurückgeführt.

Apg 20,27

Durch πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ wird die Summe der Verkündigung, der ganze Ratschluss Gottes bezeichnet. Was genau der Inhalt des Ratschlusses Gottes ist, wird nicht präzise gesagt. Zu seiner Bestimmung könnte Apg 20,20 hilfreich sein. Paulus spricht zu den Ältesten von Ephesus und sichert sie, nichts von dem vorenthalten zu haben, was „nützlich“[36] (συμφερόντων) ist.

---

[33] Vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte* II, 220. Wegen Verblendung gehorcht der Synedrion Gott nicht. Wie R. Pesch meint, vertreten sie durch ihr Verhalten einen praktischen Atheismus „unter Berufung auf Gott“.

[34] Siehe dazu die Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 in: Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch. 28. Auflage.

[35] Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 206.

[36] Die Wiedergabe von συμφερόντων mit „heilsam” in der *Einheitsübersetzung* ist in diesem Fall eher eine sinngemäße Auslegung als eine wortwörtliche Übersetzung. So schließt

Weiter sagt er, was er darunter versteht, nämlich die Umkehr der Juden und der Griechen zu Gott und den Glauben an Jesus Christus (vgl. Apg 20,21). Die Offenbarung des Planes Gottes vermittelt eine allgemein zugängliche „Kenntnis der Vorgänge des göttlichen Heilshandelns“[37]. Sie enthält den gesamten Willen Gottes „ohne Verkürzung und Entstellung“[38], doch nicht in seiner unbegrenzten Vollständigkeit, die nur Gott eigen ist, sondern gerade nur das, was für die Menschen heilsnotwendig ist. Alles, was in den altestamentlichen Verheißungen war und was in der Verkündigung der Apostel steht, bildet den Korpus dieses Heilswillens, der allen zugänglich wird. Es bleibt jedenfalls schwierig zu deuten, nicht was Gott will, sondern wie er will, wie er den Inhalt seines Heilswillens durchführen will.

2. Ὁρίζειν – festsetzen

Das von ὁ ὅρος (Grenze) abgeleitete Verb ὁρίζειν bedeutet: begrenzen, festsetzen, bestimmen[39], und ist „Vorzugswort des lukanischen Werkes“[40]. Es kommt im Lukasevangelium und in der Apg sechs Mal vor: Lk 22,22; Apg 2,23; 10,42; 11,29; 17,26.31. In den anderen neutestamentlichen Schriften ist es nur noch zweimal vorhanden: Röm 1,4; Hebr 4,7. Es bezieht sich auf Örtliches und Zeitliches zugleich[41] (vgl. Apg 17,26) sowie auf die Vergangenheit und auf die Zukunft[42] (vgl Apg 10,42, der Hinweis auf den bestimmten Richter). Das Verb hat einen ausdrücklichen theologisch-christologischen Charakter[43] und das dahinterstehende Subjekt mit Ausnahme von Apg 11,29, ist immer Gott. Weil hier besonders die lukanischen Belege von Interesse sind, werden wir der Reihe nach auf sie eingehen, um ein besseres Verständnis über ihre theologische Bedeutung zu gewinnen.

Lk 22,22 spricht von κατὰ τὸ ὡρισμένον in Bezug auf den Leidensweg Jesu Christi. Bemerkenswert ist, dass die Parallelstelle aus Mk 14,21 (Mt 26,24), redaktionell bearbeitet ist. Daher wird eindeutig, dass Lukas die ursprüngliche Ausdrucksform im Interesse seiner theologischen Anschauung ändert. Lag dort die Begründung in dem Schriftbeweis (vgl. Mk 14,21), so wird hier eine geheimnisvolle Vorherbestimmung vorgeführt, der sich Jesus unter-

---

man von selbst jede materielle und weltliche Sinngebung des Wortes aus, um es nur im Horizont des Heils zu verstehen. Vgl. R. Pesch, Apostelgeschichte II, 202. Das Wort ist auch mit „zuträglich“ wiedergegeben.

[37] H. Conzelmann, *Mitte*, 141.

[38] J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 304.

[39] Vgl. G. Dulon – P. Schmidt, ὁρίζω, 162.

[40] G. Schneider, ὁρίζω, 1300.

[41] Vgl. K.L. Schmidt, ὁρίζω, 454.

[42] Vgl. H. Conzelmann, *Mitte*, 141.

[43] Vgl. K.L. Schmidt, ὁρίζω, 454; É. Des Places, „Actes 17,30-31“, 531.

ziehen muss. Was der Leser auf rationelle Weise nicht begreifen kann, nämlich das Vorkommen eines Verräters im Passionsbild, wird durch „Hinweis auf göttliche Vorausbestimmung“[44] auf gewisse Weise verständlich gemacht.

In Apg 2,23 trifft man wieder die Wortwendung: τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. An dieser Stelle erklärt Lukas mittels Rückgriffs auf bestimmte Termini das Geheimnis des Todes Jesu. Eine rein menschliche Sicht vermag die Hintergründe dieser Erlösungstat nicht zu erschöpfen. Die Perspektive des Menschen muss deshalb von der des Gottes ergänzt werden. Nach einem „festgesetzten Ratschluss und Vorwissen“ Gottes geschah die Auslieferung Jesu zum Tod. Einerseits steht der freihandelnde Mensch, andererseits „erfüllt sich im verborgenen Gottes Plan“[45]. Damit „markiert Lukas seine Theologie vom Plan Gottes, der sich im gläubigen Handeln der Menschen realisiert und sich trotz ihrer Verweigerung durchsetzt“[46].

Apg 10,42 spricht von der Bestimmung Jesu Christi durch Gott (ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) als Richter der Lebenden und der Toten. Ob nun die Bestimmung als Deklaration oder Ernennung in eine Funktion, die man früher nicht hatte, verstanden werden soll, ist erst durch die Auslegung von Röm 1,4 zu einer Streitfrage geworden[47]. Der Hinweis auf diese Stelle ist insofern wichtig, als man bedenkt, dass Apg 10,42 und Apg 17,31 von der Bestimmung Jesu als Richter[48] sprechen. Diese Funktion ist für ihn keine erst in der Zukunft eintretende Realität, sondern war schon von Anfang der Welt, „von Ewigkeit her in Gottes Ratschluss“[49].

Apg 17,31 ist inhaltlich und thematisch mit Apg 10,42 gleichzusetzen[50]. Zu Beginn des Verses steht das Verbum ἔστησεν, bezogen auf ἡμέραν, dessen

---

[44] J. Ernst, *Lukas*, 591.

[45] G. Schille, *Apostelgeschichte*, 111.

[46] R. Pesch, *Apostelgeschichte* II, 121.

[47] Die Streitfrage besteht darin, ob ἐν δυνάμει (vgl. Röm 1,4) als Beschreibung für ὁρισθέντος zu lesen ist oder als Attribut zu υἱοῦ θεοῦ: „eingesetzt in Macht zum Gottessohn” oder „eingesetzt zum Gottessohn in Macht” Für ἐν δυνάμει als Attribut zu υἱοῦ θεοῦ vgl. K.L. Schmidt, ὁρίζω, 454. Dagegen, D. Zeller, *Römer*, 36.

[48] Vgl. L.C. Allen, *Old Testament*, 105. Das Richten ist im AT eine messianische Funktion (vgl Jes 11,4) und die Koppelung von Festsetzung und Richten hat als Grund ihren ursprünglichen gemeinsamen königlichen Kontext.

[49] K.L. Schmidt, ὁρίζω, 454. Da gilt das Prinzip: „Dei verbum est efficax”, wobei man eine Erklärung nicht als einen ab jetzt geltenden Status annimmt, sondern als eine Bestätigung von dem, was etwas schon immer so war. Anders gesagt ist die Ernennung im Fall Jesu kein ontologisch differenzierter Status zu dem, was bis daher war, sondern eben eine Erkennung seiner schon in Ewigkeit bestimmten Rolle; I. Pervo Richard, Acts: „Jesus is a prophet elevated by God, but this was not a promotion based on merit; Jesus role was determined by God prior to his conception“, 81.

[50] Vgl. L.C. Allen, *Old Testament*, 105.

Sinn im Zusammenhang mit ὥρισεν, der mit ἀνδρὶ verbunden ist, zu betrachten ist. Das ist wohl der Grund, wofür die lateinische Übersetzung beide mit dem „*statuit*“ wiedergibt. Die Wendung ὁρίσας befindet sich auch in Apg 17,26, wo auch derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht wird: die Bestimmung oder Festsetzung eines Tages und eines bestimmten Menschen. Gott will die Welt durch einen *bestimmten* Mann (ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν) in Gerechtigkeit (das Motiv des Richtens in Gerechtigkeit ist den Psalmen 9,9; 96,13, 98,9 gemein) richten. Dieser bestimmte Mann ist kein anderer als der in Apg 10,36 namentlich erwähnte Jesus Christus. Dass der Name Jesu hier nicht erwähnt ist, könnte damit zusammenhängen, dass Paulus den Anschein vermeiden wollte, Verkündiger fremder Gottheiten zu sein (vgl. Apg 17,18)[51]. Der Mann gilt als der Zweite und ist dem Ersten (vgl. Apg 17,26) gegenübergestellt. Durch den Ersten hat er das Menschengeschlecht geschaffen; durch den Zweiten wird er es richten. Somit ist die ganze Menschheit von Anfang an in einem Universalismus umfasst[52].

Worin das Richten besteht, wird nicht gesagt. Zwei Dinge lassen sind jedoch deutlich erkennbar: die Gewissheit und die Dringlichkeit[53] des Richtens (der Tag ist festgesetzt,) und seine Bindung an Jesus Christus. Die Auferstehung Jesu ist die unverkennbare Demonstration, dass Gott in ihm gehandelt hat[54] und gilt als seine Beglaubigung[55] vor allem.

3. Δεῖ – es ist nötig, es muss

Dieser griechische Begriff zeichnet sich als das „hervorragendste Indiz“[56] auf dem linguistischen Feld für das lukanische Konzept von Gottesplan und -vorsehung aus. Lukas verleiht ihm einen umfangreichen Gebrauch, der nicht allein die Passion Jesu visiert, sondern weitaus den ganzen Heilsplan Gottes, d.h. die alttestamentliche Zeitspanne, das Leben Jesu in seiner Gesamtheit und einschließlich der Zeit der Urkirche. Das Wort heißt

[51] Vgl. R. Pesch, *Apostelgeschichte* II, 140.

[52] É. Des Places, *Actes 17,30-31*, 531. „L’on peut voir ici un nouveau trait de l’universalisme lucanien.“

[53] Vgl. R. Pesch, Apostelgeschichte II, 140.

[54] Vgl. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 266; L.C. Allen, „The Old Testament… ”, 105: „Once again the resurrection figures, as evidence that Jesus is this decreed agent of divine judgment.“

[55] Der Begriff πίστις ist hier nicht mit dem „Glauben zu übersetzen. Lukas verwendet in diesem Kontext kein christlich geprägtes Wort. Er will nur „einen Hinweis auf das geben, was Ziel aller Verkündigung ist”: der Glaube. J. Roloff, *Apostegeschichte*, 266. Auch *R. Pesch*, Apostelgeschichte II, 140: „Dass es um den „Glauben” an ihn geht […] ist nur indirekt angedeutet.

[56] Vgl. H. Conzelmann, *Mitte*, 143.

übersetzt „es ist notwendig", „man muss"[57], und bezeichnet einen Zwang[58] unpersönlicher Art, eine „unbedingte Notwendigkeit"[59]. Da meistens die Instanz oder die Ursache nicht explizit erwähnt ist, trägt der Ausdruck einen stark anonymen und deterministischen Zug. W. Grundmann pointiert mehrere Verwendungsbereiche für diesen Terminus: In der Philosophie ist δεῖ „Ausdruck für logische und erkenntnismäßige Notwendigkeiten"[60]; in der Lebensmoral bezeichnet es ethische und religiöse Verpflichtungen; für welche ein formuliertes Gesetz steht, aber ohne jede explizite Instanz; δεῖ drückt den Willen Gottes aus; hinter δεῖ verbirgt sich ein Schicksalsglaube. Wille des Menschen, Stadtgesetz, Orakel oder Zauber werden oft im Griechentum mittels δεῖ ausgesprochen. Die rätselhafte Wirklichkeit des Schicksals definiert sich als Summe der „Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen und kosmischen Lebens"[61]. Eine nähere Betrachtung dieses im philosophischen und religiösen Umfeld des Griechentums bedeutenden Begriffes erfolgt im nächsten Kapitel.

3.1. Δεῖ im Alten Testament

Für die Erörterung der Rolle des δεῖ im Umfeld des AT sind die Studien von E. Fascher[62] ein bedeutsamer Anhaltspunkt. Seine Beiträge sind insofern wichtig, da sie ein starkes Licht auf die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes werfen. Dadurch ermöglichen sie ein umfassendes Verständnis des neutestamentlichen bzw. lukanischen δεῖ. Dass das hellenistische δεῖ keine Wurzel im AT hat, wird in der Studie von E. Fascher zum Grundthema gemacht. Ausgehend von dieser Gewissheit ist zu verstehen, dass „der gesamte Lebensbereich des einzelnen Menschen wie der Völker vom persönlichen Willen eines Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde, und des Herrn der Weltgeschichte abhängt, so dass […] ein Ausweichen in ein neutrales δεῖ nicht möglich ist"[63]. Es bleibt nichts anderes übrig als diesen Begriff, der nicht auf die hebräische alttestamentliche Tradition

---

[57] Vgl. E. Tiedtke – H.-G. Link, δεῖ, 1393.

[58] Vgl. W. Bauer, δεῖ, 342. Dieser Zwang kann verschiedenartig sein. W. Bauer listet das Bedeutungsspektrum dieses Begriffes auf: 1. Zwang von göttlicher Bestimmung oder unabwendbarem Geschick (Lk 4,43; Apg 1,16); 2. Zwang der Pflicht (Lk 2,49); 3. Zwang des Gesetzes oder der Moral (Lk 22,7; Apg 15,5); 4. Zwang von innerer Notwendigkeit; 5. Zwang, den die Notwendigkeit, ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen, ausübt (Lk 12,12).

[59] W. Popkes, δεῖ, 669.

[60] W. Grundmann, δεῖ, 21.

[61] E. Tiedtke – H.-G. Link, δεῖ, 1393.

[62] Gemeint sind die wichtigen Beiträge: „Theologische Beobachtungen zu δεῖ" und „Theologische Beobachtungen zu δεῖ im Alten Testament".

[63] E. Fascher, *Beobachtungen*, 228.

zurückgeführt werden kann, für ein „Eindringling“ (E. Fascher) in das Terrain der Bibel zu betrachten.

Das erklärt sich dadurch, dass die biblische Welt bzw. die Geschichte des Volkes Israel die übernatürliche unpersönliche wirkende Notwendigkeit nicht kennt, sondern „im Gegensatz dazu Gott als einen „persönlichen und geschichtsmächtigen Willen“[64] anerkennt. Der Begriff wurde doch in LXX aufgenommen und von ihm gibt es insgesamt 40 Belege[65]. Wenn man diese Anzahl von Wendungen mit der aus dem NT (101/102) vergleicht, fällt es sofort auf, dass das alttestamentliche δεῖ keine große Rolle in der griechischen Bibelübersetzung gespielt hat: Im Pentateuch wird es ein einziges Mal belegt: Lev 5,17. In der gesamten prophetischen Literatur kommt es nur drei Mal vor: Jes 30,29, Deut-Jes 50,4 und Ez 13,19. Die meisten Belege befinden sich in den deuterokanonischen Büchern. Von der Bedeutung her kann δεῖ religiöse Pflicht, göttliche Anordnung (z.B. Lev 5,7; Ez 13,19); traditionelle Pflicht (Ruth 4,5; Tob 6,12); die Erfüllung des Gesetzes (Ester 1,15); das für einen jeden Menschen sich Gehörende oder moralische Vorschriften (Spr 22,14.29; 23,2) oder eschatologische Realitäten (Dan 2,28.29) ausdrücken[66].

Wenn δεῖ γενέσθαι in Dan 2,28 LXX verwendet wird, um den Traum des Nebukadnezars zu deuten, kann man das wohl als eine „retrospektive Geschichtsbetrachtung“, wo „Geschehenes nachträglich als göttliches Muss“[67] wahrgenommen wird, lesen. Mit seiner Erzählung meint der Prophet Daniel „ein aufeinander folgendes Geschehen, aber nicht Ereignisse in den letzten Tagen im Sinne einer eschatologischen Erwartung“[68].

Die in diesem Umfeld angesprochene Notwendigkeit ist „nicht die Notwendigkeit, der selbst Gott unterworfen ist, sondern jenes Muss, das dem Glaubenden aus rechter Erkenntnis des Handelns Gottes erwächst“[69]. Wenn man sich fragt, was die Übersetzer der LXX aus dem hebräischen Lexikon mit δεῖ wiedergegeben haben, kommt man nicht alsbald auf ein klares sprachliches Ergebnis, ob es ein einziges Wort oder eine Redewendung gemeint ist. Dann ist mithilfe von δεῖ die Notwendigkeit einer Handlung, die im Hebräisch durch Futurum, Infinitiv oder Imperfekt wiedergegeben wurde, was nicht selten zu Sinnänderungen im originalen Text

[64] E. Tiedke – H.-G. Link, δεῖ, 1393.

[65] So E. Fischer, *Beobachtungen im AT*, 244; W.J. Bennett, *Son of man must*, 119. Die Zahl der δεῖ-Belege in LXX ist doch nicht bei allen gleich. Für E. Tiedtke – H.-G. Link, δεῖ, 1395, sind es insgesamt 50 δεῖ-Wendungen

[66] Vgl. W.J. Bennett, *Son of man must*, 119.

[67] E. Fascher, *Beobachtungen*, 231.

[68] E. Fascher, *Beobachtungen im AT*, 245.

[69] E. Fascher, *Beobachtungen im AT*, 247.

geführt hat[70]. Deshalb wird der hebräische Ausdruck „es wird geschehen" oft mit „es muss geschehen" wiedergegeben (zB. Jes 30,29; Dan 2,28 u.a.)[71].

Der Einschub des Begriffes in die LXX generierte zwei neue wichtige Anschauungen: 1) der hellenistische Einfluss auf das hebräisch-aramäische Sprache und 2) die Personifizierung des neutralen δεῖ durch Verwendung in Zusammenhängen, in denen es unverkennbar den Willen Gottes andeutet. Als Auswirkung ergibt sich daraus, dass der „persönliche Anspruch des JHWH-Willens, welchen der hebräische Text in der 2. Person formuliert, in den Hintergrund tritt"[72]. Je nach dem Blickwinkel, spricht man von einer Neutralisierung des persönlichen Willen Gottes oder von einer Personifizierung des unpersönlichen δεῖ. Schwerlich lässt sich eine sachliche Auswertung dieser Begriffsaufnahme ins alttestamentliche Schrifttum durchführen: Einerseits ein Verlust durch die Abschwächung des personalen Charakters des Gottesbegriffes, andererseits ein Gewinn für den Gottesbegriff, indem man jedes Muss in Verbindung mit Gottes Handeln setzt. Der Prozess hat überwiegend diese Richtung bestimmt

Weder der immerwährende Kontakt zu den heidnischen Völkern, noch das durch Gesetzesübertretung herbeigeführte Exil in Babylonien, noch das gegenseitige Durchdringen mit den umliegenden polytheistischen Religionen hat im Hinblick auf das israelitische Gotteskonzept etwas Wesentliches ändern können. Die unausweichliche Begegnung mit dem Hellenismus hat dem δεῖ die Bahn in den alttestamentlichen Korpus geebnet, jedoch nicht ohne Verzicht auf den ursprünglichen Sinn. Demnach drückt er nicht mehr blinde und schicksalhafte Notwendigkeit aus, sondern den „in seiner Kundgabe offenbaren Willen Gottes"[73] aus. Diese Aussage enthüllt wegen ihrer Aussagekraft eine enorme Wahrheit über die Begegnung des Hellenismus mit dem Judentum. Nicht der offenbarte Gott Israels wird dem schicksalhaften δεῖ untergeordnet, sondern umgekehrt, δεῖ wird in das biblische Verständnis Gottes hineingenommen und eingebürgert.

---

[70] In seiner Studie gibt E. Fascher als Beispiel die Stelle aus Jes 30,29. Auf den Eingriff Gottes über die Feinde, freut sich Israel (in der hebräischen Bibel wird hier das Futurum verwendet) und singt. Die griechische LXX-Übersetzung ändert den Satzaufbau, indem sie es in interrogativer Form ausdrückt: μὴ διὰ παντὸς δεῖ ὑμᾶς εὐφραίνεσθαι… Das hat zur Wirkung, dass die Reaktion des Volkes zu einem schuldigen Muss neigt und zu einer Notwendigkeit gegenüber Gott neigt.

[71] W.J. BENNETT, *Son of man must*, 119: „Therefore, I would conclude that the use of δεῖ in the LXX is not dependent upon any particular Hebrew or Aramaic construction but depends rather upon the translator's understanding of the meaning and context of the particular verse in question."

[72] E. TIEDTKE – H.-G. LINK, δεῖ, 1393.

[73] W. GRUNDMANN, δεῖ, 22.

Solange hinter δεῖ eine unabänderliche, irrationale und undefinierbare Macht steht, gegen die von menschlicher Seite nichts außer blinde Unterwerfung zu unternehmen ist, ist es unmöglich, es mit dem biblischen Verständnis in Hinsicht auf Gottes Führung und Verwaltung der Welt gleichzusetzen. Der Gott Israels vermittelt sich selbst, offenbart sein Wesen und bestimmt die Geschichte der Menschen. Sein Handeln „steht ja in einer Wechselbeziehung zum Menschen“[74], der sich, anders als im Griechentum, gar nicht als blinder Vollzieher des Schicksals versteht. Dieses Verhältnis besagt, dass sich der souveräne Wille Gottes nicht unbeeinflusst und bedingungslos durchsetzt. So wie die Geschichte Israels nachweist und die prophetische Literatur massiv belegt, lässt sich dieser göttliche Wille von den menschlichen Willensänderungen ansprechen und ändern[75]. Gott zeigt sich ansprechbar, er nimmt das Gebet des Menschen ernst, bereut die beabsichtigte Strafe und erweist Bereitschaft zur Abwendung des Vollzugs. Er bewahrt seine Heilszusage und Verheißungen. Dies könnte konsequenterweise den Gedanken entstehen lassen, Gottes Wesen kenne an sich die Änderung. Das lässt sich jedoch dadurch bestreiten, dass Inkonsequenz, Diskontinuität, Untreue, sowie Umkehr (Umdenken) Gott zum Umdenken in Hinsicht auf das Heil des Menschen bringen. Seinerseits hält Gott immer an seinem Wort und an seinen Verheißungen fest. Gottes „Reue“ (Gen 6,7) und „Zorn“ (Ex 15,7; Ps 21,10; Röm 2,5 u.a.) sind stets im Verhältnis mit dem Menschenwillen ausgesprochen; es sind Ausdrucksformen, um den Menschen immer wieder aufzurichten und in Gemeinschaft mit ihm zu stellen. Die unvernünftige Unabänderlichkeit, die δεῖ in sich trägt, ist kein Widerspruch zum biblischen Gottesbegriff[76].

Mit Sicherheit kann man nach all dem Vorgestellten behaupten, dass es eine klare inhaltliche, nicht übersehbare Unvereinbarkeit zwischen dem hellenistischen δεῖ-Begriff und dem alttestamentlichen Gottesverständnis gibt. Die Frage ist nun, ob diese Vorstellung auf das NT übertragbar ist. Der zwangsläufige und immer intensivere Kontakt mit der griechisch-hellenistischen Kultur bringt unvermeidlich neue Perspektiven im Verhältnis Gott-Mensch, ein neues, d.h. ein breiteres Verständnis der Lebens- und Weltanschauung. Das Böse, das Leiden, die Vorstellung über die Jenseitigkeit,

---

[74] E. FASCHER, *Beobachtungen*, 230.

[75] Zwei Stellen weisen deutlich in dieser Richtung: Gen 18,25: Abraham verhandelt mit Gott soweit es ihm möglich ist. El feilscht um die Rettung von Sodom und Gomorra, vor allem um die Rettung der Gerechten. Ex 32,7-14: Mose setzt sich für das Heil des Volkes Israel ein und führt eine grundsätzliche Veränderung des Gottes Willens herbei. Es gibt selbstverständlich auch andere Belege, wo Gott auf die Bekehrung der Menschen reagiert und seine Entscheidung völlig abwendet. Die Geschichte des Propheten Jonas und das Verhalten von Ninive ist dafür ein hervorragendes Beispiel.

[76] Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 232.

das Meistern der Diesseitigkeit werden auch durch die Filter des hellenistischen Denkens neu überlegt und reflektiert. Ein vollkommenes Ausblenden des hellenistischen Einflusses auf den neutestamentlichen literarischen Stoff ist nicht vertretbar. Es stellt sich nun die Frage: Wie tief sind die Spuren eines hellenistischen Denkens in den neutestamentlichen Schriften, insbesondere im Gebrauch der Partikel δεῖ?

3.2. Δεῖ im Neuen Testament

Im NT kommt das ursprünglich griechisch-hellenistische δεῖ 101 Mal vor[77]. Mehr als ein Drittel aller Belege findet sich in Lk-Apg: 40/44[78]. Mehrere Gründe stehen für dieses Zahlverhältnis. Das lukanische Schrifttum ist von der Quantität her deutlich größer als alle anderen Schriften. Nicht zu übersehen ist, dass die Kultursprache der neutestamentlichen Zeit die griechische Sprache war. Der Ausdruck δεῖ war im Grunde eine geläufige sprachliche Wendung, die von keiner Denkrichtung, sei es die stoische oder die epikureische oder sonst eine, allein für sich hätte beansprucht werden können. Deshalb ist δεῖ nicht als „Terminus technicus“ zu betrachten. Es gibt zwar aussagekräftige Begriffe, die sofort auf eine gewisse philosophische oder religiöse Denkweise deuten, aber zu dieser Kategorie gehört δεῖ bestimmt nicht. Die Notwendigkeit, die sie zum Ausdruck bringt, ist, wie schon oben erwähnt, sehr unterschiedlich: es kann die einer Handlung sein, eines Gesetzes, einer traditionellen Pflicht oder einer göttlichen Bestimmung. Wenn sich der Begriff im neutestamentlichen Umfeld in ein „divine δεῖ“[79] verwandelt, dann allein wegen seiner Verwendung in Kontexten oder Gegebenheiten, die eindeutig auf den göttlichen Auftrag Jesu bzw. auf Gottes Plan hinweisen und weil er der urchristlichen petrinischen und paulinischen Verkündigung des Heils einen wichtigen Zug verleiht.

Wie es sich aus der Untersuchung ergeben wird, ist δεῖ zunächst ein Jesus-Wort, dann ein Petrus-Wort (in den ersten Kapiteln von Apg), um dann in den letzten Kapiteln der Apg vorwiegend ein Paulus-Wort[80] zu werden. Nicht, dass diese drei Figuren im Gesamtkontext des Werkes gleichen Stellenwert hätten, sondern weil das göttliche δεῖ in besonderer Weise mit ihrer Tätigkeit verflochten ist. Dieser Übergang von einem prägnant profanen Gebrauch zu einem religiösen Bereich geht sicherlich auf den

---

[77] Die Aufteilung ist folgende: Lk-Apg (40); Matthäus (8); Markus (6); Joh (10); Offenbarung (8); Paulus-Briefe (25); Pastoralbriefe (9).

[78] Vgl. E. Tiedtke – H.-G. Link, δεῖ, 1393. Die Angabe der Zahl der δεῖ-Stellen in Lk-Apg ist nicht in allen Studien oder Kommentaren einheitlich. Für E. Fascher gibt es 44 Stellen im lukanischen Doppelwerk (Lk (19); Apg (25), vgl. E. Fascher, *Beobachtungen*, 248.

[79] So der Titel des Beitrages von C.H. Cosgrove: „The divine δεῖ in Luke-Acts“.

[80] Vgl. K. Bass, *Necessity*, 52.

Schriftsteller Lukas zurück, der den Begriff nicht auf weltliche und menschliche Umstände anwendet, sondern in Zusammenhängen, wo dieser das Handlungsweise und den Willen Gottes kennzeichnet. Anders gesagt, δεῖ hat sich zu einem zutreffenden sprachlichen Werkzeug verwandelt, um den Notwendigkeitscharakter des Heilsplanes und der Heilsereignisse auszudrücken.

Das häufige Vorkommen dieser Wendung im neutestamentlichen Schrifttum (zweimal mehr als in LXX) könnte wohl zu dem Schluss führen, der hellenistische Einfluss war zur Zeit der Verfassung des NT ausschlaggebend. Diesbezüglich ist E. Fascher eher der Meinung, dass die Einzelbetrachtung der Stellen zu einer anderen Überzeugung führen würde[81]. Das Hilfsverb δεῖ steht im NT keineswegs für ein der blinden und vernunftlosen Schicksalskraft ausgesetztes menschliches Leben. Der Bezug des Ausdrucks zu einem göttlichen und planmäßigen Willen ist reichlich belegt. Δεῖ ist somit eine privilegierte Formulierung eines bestimmten Charakters des göttlichen Planes, nämlich dessen Notwendigkeit und Durchsetzbarkeit. Betrachtet man δεῖ in Bezug auf die angesprochenen Themen, so sind es drei große Themenkreise, wo der Begriff eine herausragende Rolle spielt[82]: 1) in der eschatologisch-apokalyptischen Zusammenhängen. Hier drückt δεῖ das Muss des Enddramas aus. Kriege, Hunger, Notzeiten, die der Endzeit vorausgehen werden, *müssen* geschehen (Mk 13,7.10; Mt 10,17; Lk 21,9; 2) im irdischen Leben Jesu. Die öffentliche Aktivität Jesu, seine Verkündigung und insbesondere sein Leiden und Sterben stehen unter dem göttlichen δεῖ und sind feste Bestandteile eines überlegenen Planes; 3) im Zusammenhang mit dem christlichen Leben. Hier tritt δεῖ im Leben der Anhänger Christi auf: Es handelt sich um das δεῖ des Gebetes (Lk 18,1), und des Leidens, gesehen als *vademecum* für das christliche Leben (vgl. Apg 14,22).

3.3. Δεῖ bei Markus, Matthäus und Johannes

Was sind die Bedeutungen der δεῖ-Belege in den synoptischen Überlieferungen und in welchen Zusammenhängen kommen sie meistens vor? Wie ist diese Wendung in den Sprüchen vom Menschensohn? Es ist hier bestimmt nicht die Stelle, eine exhaustive Auseinandersetzung mit den verschiedenen NT-Schriften durchzuführen. Zu einem gründlicheren Verständnis des lukanischen δεῖ ist es jedoch hilfreich, die Bedeutung des Begriffes bei den Evangelisten zu beobachten.

---

[81] Vgl. E. Fascher, *Beobachtungen*, 237.

[82] Vgl. E. Tiedtke – H.-G. Link, δεῖ, 1393.

Im Markusevangelium findet man ihn an sechs Stellen[83]. Vier davon gehören zu der apokalyptischen Redeweise[84]: 8,31; 9,11; 13,7.10. Abgesehen von Mk 9,11, wo das interrogative δεῖ eine deutliche Antwort von Jesus bekommt, nämlich, dass Elias schon gekommen ist[85], wobei die Anspielung auf die Gestalt des Johannes des Täufers offensichtlich ist, sind die letzten zwei Stellen zwischen der eklatanten Fragestellung πότε ταῦτα ἔσται (13,4) und deren Beantwortung: οὐδεὶς οἶδεν… εἰ μὴ ὁ πατήρ (13,32) zu verorten. Liest man das 13. Kapitel als ein Ganzes, dann sieht man eindeutig, dass Jesus das Interesse der Jünger von Wann der Endzeit abwenden und auf das Wie ausrichten will. Da es keine eindeutige Antwort gibt, bleiben als wichtige Hinweise, die jenem Tag und jener Stunde vorausgehen, nur die Zeichen: Kriege und die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern. Diese werden notwendigerweise geschehen *müssen*. Im Gegensatz zu den anderen Evangelisten verwendet Markus δεῖ nie für „Gesetztexte oder Pflichtregeln"[86]. Die nicht-apokalyptischen Stellen suggerieren schwache Zwangssituationen: der Ort des Greuels, wo jemand nicht stehen darf: ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ (13,14), und das nicht mehr gehaltene Versprechen des Petrus, er würde Jesus nicht verleugnen, selbst wenn er dafür sterben *müsste*: ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι (14,31).

Die am meisten diskutierte Stelle ist jedenfalls Mk 8,31[87]. Darin findet man den ältesten δεῖ-Beleg, der mit aller Wahrscheinlichkeit auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde zurückgeht[88]. Aufgrund dieser Tatsache, wird demnächst der Untersuchung dieses δεῖ eine größere Aufmerksamkeit als allen anderen außer-lukanischen δεῖ-Stellen gegeben. Eine genaue Datierung der Aussage ist nicht möglich. Eine grundsätzliche Frage hat man sich von Anfang an angesichts des Grundes der Notwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu gestellt. Dass dieser gemäß dem frühen christlichen Glauben, jedes menschliche Fassungsvermögen übertroffen hat und deshalb unbegreifbar war, so W.J. Bennett, kann als Antwort angenommen werden, aber nicht als einzig geltende. E. Lohmeyer vertritt die

[83] Es sind: Mk 8,31; 9,11; 13,7.10.14 und 14,31.

[84] Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen im AT*, 252.

[85] Vgl. H. CONZELMANN, *Mitte*, 143. Das Kommen des Elias ist für die jüdische Eschatologie eine Notwendigkeit. Jedoch ist die Stelle durch die Antwort Jesu im christlichen Schlüssel interpretiert worden.

[86] Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 252.

[87] Dazu, der Beitrag von W.J. Bennett, Jr.: „The son of man must…" in: NT 17 (1975) 113-129.

[88] Vgl. H. PATSCH, *Abendmahl*, 193. Anders E. Loymeyer (Markus, 165), der Lk 17,25 für ursprünglicher hält aufgrund seiner Kürze im Vergleich zu Mk 8,13. Gegen diese Meinung, H.E. TÖDT (Menschensohn, 150-158), der Mk 8,13 mit Mk 9,12, aufgrund ihrer gemeinsamen Herkunft (Ps 118,22), vereint sieht und daher älter ist als Lk 17,25 betrachtet.

Meinung, die Quelle dieses *Muss* wurzelt in der apokalyptisch-eschatologischen Literatur, d.h. in der einzigen apokalyptischen δεῖ-Stelle im AT: Dan 2,28 (LXX)[89]. Es drückt den Willen Gottes aus, der ins Geschehen führen muss, was er einmal verheißen hat. Nach E. Lohmeyer kann das, was Gott verkündet hat, nur dann geschehen, wenn „die Verheißung zur Erfüllung wird, d.h. am Ende der Zeiten“[90]. Der Wille Gottes verwirklicht sich dann nur in eschatologischer Form. Das sprachliche Indiz für eine eschatologische Leseart ist das Wort „Menschensohn“. Als Inbegriff seiner göttlich-menschlichen Identität ist das Leiden derart entscheidend, dass man ihn außerhalb seinem innewohnenden Leidensprofil nicht auffassen kann. Der Menschensohn findet sein Urbild, seinen Prototyp im geschildeten Dasein und Geschick des Gottesknechtes in Jes 53, der dem Gesetz des Leidens unterstellt ist[91]. Trotz der starken Analogie gilt es hier, die Unterschiede nicht aus dem Blick zu verlieren. Diese werden von E. Loymeyer entsprechend geschildert: Während der Gottesknecht für alle leidet und seine Belohnung empfängt, ist davon nichts im Fall des Menschensohnes zu lesen. Bei ihm ist das Leiden als Inbegriff seines Daseins und es stellt sich ihm als ein Muss vor: „Aus dem Gesetz seines Wesens folgt das Gesetz seines Leidens; und da dieses Gesetz von Gott her ist, leidet Er, weil er von Gottes Art ist, und ist Er von Gottes Art, weil er leidet“[92]. Gerade das Leiden wird zu einem Stempel des eschatologischen Wirkens des Menschensohnes. Das Partikel δεῖ bezeichnet dann die göttliche Notwenigkeit des Leidens und „bestimmt auch die Fülle des Leidens“[93].

---

[89] Vgl. E. Lohmeyer, *Markus*, 165.

[90] E. Lohmeyer, *Markus*, 165.

[91] Vgl. E. Lohmeyer, *Markus*, 166. Der Autor spricht vom wohl bekannten „Gesetz vom Leiden“. Subjekt des Leidens ist zunächst das ganze erwählte Volk. Das Gesetz wirkt sich auch dann auf jeden Einzelnen aus. Weiters ergibt sich daraus, dass das Gesetz auch auf den Erwählten des Volkes trifft und dass dieser folgerichtig leiden *muss*. Nur dadurch, so E. Loymeyer, macht sich die „Gottes erwählende Gnade spürbar“. Der Grund des Leidens erschöpft sich nicht damit, denn er leidet, weil die Lebensführung, das Verhalten der Menschen nach eigenen Plänen dem Plan Gottes zuwider ist. In Jes 53 ist das Bild des Gottesknechtes so beschaffen, dass er nach seinem Wesen ein Leidender ist. Seine Identität von der des Menschensohnes zu unterscheiden, ist sehr wichtig, um das Unverwechselbare und Einzigartige beim Menschensohn zu erkennen. Vom Gottesknecht heißt es, dass er zum Heil aller gestraft wurde (Jes 53,6) und stellvertretend gelitten hat (Jes 53,12), aber nach all dem Gelittenen Belohnung empfangen wird (53,12b). Bemerkenswert ist die Mittelstellung des Gottesknechtes zwischen Gott und dem Volk und seine fürbittende Rolle. Von diesen Eigenschaften wird in Mk 8,31 nicht berichtet. Nach dieser Untersuchung kann E. Lohmeyer auf die Pointe kommen: wenn das Leiden des Gottesknechtes die Beziehung zwischen Gott und dem Volk beschreibet, so ist nun das Leiden des Menschensohnes Bestandteil seines Wesens.

[92] E. Loymeyer, *Markus*, 166.

[93] E. Loymeyer, *Markus*, 166.

Für H.E. Tödt ist die Bezugnahme bloß auf eine einzige Belegstelle, also auf Dan 2,28 (LXX), nicht ausreichend, um Mk 8,13 für apokalyptisch-eschatologische Wendung zu erklären[94]. Gleichfalls bestreitet er, dass Mk 8,13 auf Jes 53 beruhen könnte. Stattdessen weist er auf analoge Konstruktionen zwischen, einerseits auf Mk 8,31 und Mk 9,12 und andererseits auf Mk 12,10 und Apg 4,11. Die Verben ἀποδοκιμαζω und ἐξουδενέω weisen auf ein und dieselbe Belegstelle hin und sind hier alternativ und synonymisch verwendet: Ps 118,22 (LXX): λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες. Das Verb ἀποδοκιμαζω befindet sich in Mk 8,31; Mk 12,10 und Apg 4,11 (die letzten Stellen sind eine eindeutige Bezugnahme auf den genannten Psalm). Warum tritt bei Mk 9,12 nicht auf? H.E. Tödt meint: „Man könnte fast 9,12 für einen Auszug aus 8,13 halten oder 8,31 für eine Erweiterung von 9,12“[95]. Und, was sich als sehr wichtig erweist, hat Mk 9,12 nicht mehr das δεῖ, sondern καὶ πῶς γέγραπται. Dieses Detail und die Tatsache, dass auf direkte und indirekte Weise alle Stellen auf Ps 118,22 zurückzuführen sind, bring H.E. Tödt zur Schlussfolgerung, dass δεῖ von Mk 8,13 eine „Schriftnotwendigkeit“[96] ist. Es ist weiterhin zu denken, dass die Formulierung „wie geschrieben steht“ sein Umschreiben im unpersönlichen δεῖ-Ausdruck gefunden hat. Diese Rechtfertigung und Begründung des Hilfsverbes δεῖ vertreten auch viele andere. Wie wir im Folgenden sehen werden, hat C.H. Cosgrove in einer sorgfältigen Untersuchung des lukanischen δεῖ diese These weiterentwickelt und ausführlich argumentiert[97].

Dass δεῖ keinen eschatologischen Hintergrund hat, lässt sich auch bei den anderen markinischen Stellen nachweisen, wie Mk 13,7.10. Die geschilderten Ereignisse sind nur Zeichen des bevorstehenden Endes, aber noch nicht das Ende: ἀλλ’ οὔπω τὸ τέλος (13,7) und πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον (13,10)[98]. Die Verkündigung des Evangeliums steht unter δεῖ, aber sie gehört nicht zur Eschatologie. Alles was hier δεῖ betrifft, muss man mit dem πρῶτον verbinden und in einem heilsgeschichtlichen Horizont

---

[94] Gegen E. Loymeyer (Markus, 166) bemerkt zu Recht E. Fascher (Beobachtungen, 251) den Verwirrungseffekt der vermischten Verwendungen von den Worten apokalyptisch und eschatologisch: „Der Menschensohn wohnt in dem apokalyptischen Geheimnis seines menschlich-göttlichen Wesens“ und weiter „darum ist dies geschichtliche Leiden eschatologische Offenbarung“ und fragt sich dann: „Was ist das nun: apokalyptische Eschatologie oder eschatologische Apokalyptik?“

[95] H.E.Tödt, *Menschensohn* 150.

[96] H.E. Tödt, *Menschensohn*, 155; J. Gnilka, *Markus* I, 116: „Die Anspielung auf Ps 118,22 aber legt es näher, die Notwendigkeit mit dem in der Schrift verfügten Gotteswillen zusammenzubringen“.

[97] Vgl. C.H. Cosgrove, *Divine* δεῖ, 168-190.

[98] Vgl. H.E. Tödt, *Menschensohn*, 175: „Die Verschiebung des Zeitraums, welchem das Muss zugehört, zeigt sich deutlich in dem *zuvor.*“

betrachten. Damit gelingt es H.E. Tödt, das Partikel δεῖ von jeder eschatologischen Farbe zu entkleiden und sein Vorhanden-Sein auf von der Schrift her abzuleiten. Der Schriftbeweis von Mk 9,12 schafft folgerichtig die Schriftnotwendigkeit des δεῖ. In vollständigem Einklang mit dieser Meinung situiert sich auch H. Patsch, der die δεῖ-Formel für ein hellenistisches Pendant zu „wie geschrieben steht" hält[99]. Sinngemäß verwandt zeigen sich diese zwei Formeln auch mit Worten, die vom „Erfüllen" der Schrift sprechen (Mk 14,49; Mt 26,54; Lk 4,21; 22,37; 24,44), was H. Patsch veranlasst, von drei „Aussagenkreisen" zu sprechen, deren gemeinsames Element eben darin besteht, dass sie auf die Schrift nur hinweisen, ohne Schriftzitate zu signalisieren[100].

Der Grund des Leidens und Sterbens Jesu entspringt nicht in einer blinden schicksalhaften Notwendigkeit, sondern im planmäßigen Willen Gottes den man im Rückgriff auf die Schrift erkennt. Wo hat nun Markus Parallelstellen in den anderen Evangelien? Zwei gemeinsame Stellen hat Markus mit Matthäus (Mk 9,11; 14,31); zwei mit Matthäus und Lukas (Mc 8,31; 13,7). Für die letzten zwei markinischen Stellen (13,10.14) gibt es keine Parallelen in den anderen Evangelien.

Matthäusevangelium verwendet δεῖ acht Mal. Vier Stellen entsprechen dem apokalyptischen Stil: 16,21; 17,10; 24,6; 26,54. Die anderen vier geben gesetzliche Gegebenheiten wieder: 18,33; 23,23; 25,27; 26,35. Im Gegensatz zu Mk 13,10, wo ein δεῖ κηρυχθῆναι zu lesen ist, hat Mt 24,14 nur κηρυχθήσεται, was ein Nachempfinden des noch aramäischen Futurums andeutet[101]. Den umgekehrten Fall sieht man beim Vergleich von Mk 9,31 (παραδίδοται) mit Mt 17,22 par. Lk 9,44 (μέλλει παραδίδοσθαι), wo das μέλλει das Futurum ausdrückt. Kennzeichnend ist für Matthäus die Verwendung von μέλλειν in Zusammenhängen, wo δεῖ ebenso gut platziert wäre: 16,27; 17,12; 20,22[102]. Die Wendung μέλλει kann mehrere Bedeutungen haben. Es kann als Hilfs-Verb das Futurum in den Infinitiv-Konstruktionen bilden (z.B. μέλλειν ἔσεσθαι Apg 11,28; 24,25) oder als selbstständiges Verb – „im Begriff stehen", „sich bedenken", „zögern" und „müssen" – gelesen werden[103]. Diese letzte Bedeutung trifft man bei Synoptikern und bezeichnet eine „im göttlichen Ratschluss begründete Notwendigkeit eines Geschehens und damit dessen sicheres Eintreten"[104].

---

[99] Vgl. H. Patsch, *Abendmahl*, 193: „… göttliches δεῖ und zitatloser Schriftverweis entspringen beide der gleichen heilsgeschichtlichen Sicht des AT."

[100] Vgl. H. Patsch, *Abendmahl*, 192.

[101] Vgl. H. Patsch, *Abendmahl*, 193.

[102] Vgl. E. Fascher, *Beobachtungen*, 239.

[103] Vgl. W. Radl, μέλλω, 993.

[104] W. Radl, μέλλω, 994.

In zwei Kontexten kommt das Verb vor: Wo es sich um das Leiden Jesu handelt und bei den eschatologischen Reden. So trifft man μέλλει in Mt 17,12.22; 20,22; Lk 9,31.44; 22,23. Alle Stellen spielen verschiedenartig auf das Leiden Jesu an. Eine weitere Reihe beschreibt Ereignisse mit eschatologischer Konnotation: Mt 3,7; 11,14; 12,32 u.a. Ob es nun einen deutlichen Sinnunterschied zwischen δεῖ und μέλλει festzulegen ist, lässt sich nicht leicht erkennen[105].

Im *Johannesevangelium* findet man den Begriff 10 Mal. Die Anwendungskontexte sind weniger der apokalyptischen Gattung zugeordnet. Die δεῖ-Wendung bringt „den von Gott gegebenen Weg, zu dem keine Alternativen bestehen“[106] zum Ausdruck. Der Reihe nach, finden wir in diesem Evangelium eine Zwangssituation (4,4), eine Gesetzesdebatte (4,20) und eine Berufspflicht Jesu (10,16)[107]. Die sieben übrigen Stellen: Joh 3,7; 3,14.30; 4,24; 9,4; 12,34; 20,9 beschreiben diverse aus der Sendung Jesu heraus entstandene Pflichten für sich selbst und anderen gegenüber.

3.4. Δεῖ bei Lukas

Die meisten Verwendungen von δεῖ, mit beträchtlichem Abstand von allen anderen neutestamentlichen Schriftstellern, enthält das lukanische Doppelwerk: von 102 Stellen hat Lk-Apg 42 δεῖ-Wendungen. Im Lukas-Evangelium findet man den Begriff 18 Mal[108] und in Apg 24 Mal[109]. 15 δεῖ-Stellen in Lukasevangelium sind Sondergut. Drei δεῖ-Wendungen finden Parallelen in den anderen Evangelien: 9,22 (par. Mk 8,13; Mt 16,21); 11,42 (Mt 23,23, Q-Logien) und 21,9 (Mk 13,7; Mt 26,6). Es gibt Stellen, die gesetzliche Angelegenheiten oder menschliche Umstände ausdrücken: 11,42; 13,14.16; 15,32; 18,1; 22,7. Zehn δεῖ-Stellen geben verschiedene Hypostasen aus dem Leben Jesu wieder, angefangen von seinem Aufenthalt im Tempel (Lk 2,49) bis zu seinem Gespräch mit den Emmausjüngern (Lk 24,44).

---

[105] Anders E. FASCHER, *Beobachtungen*, 240: Für ihn besteht der Unterschied darin, dass μέλλει zur Eschatologie gehört, während δεῖ zur Apokalyptik: „Bezeichnet δεῖ die unabdingbaren Voraussetzungen des εἶτα τὸ τὲλος, so meint μέλλει das schon im Anbruch befindliche eschatologische Geschehen.“

[106] W. POPKES, δεῖ, 670.

[107] Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 253.

[108] Vgl. A. DENAUX – R. CORSTJENS, *The vocabulary of Luke*, 139. Hier ist der δεῖ-Gebrauch bei 18/19 Stellen erkennbar. Diese Ungenauigkeit beruht darauf, dass Lk 24,46 in manchen Manuskripten ein εδεῖ enthält. Siehe „Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch“, Nestle-Aland, 27. Auflage, 245.

[109] Es besteht keine Einigkeit in Hinsicht auf die Zahl der δεῖ-Stellen in der Apg. Der Unterschied reicht von 22 bis 25 Belegen. E. Fascher spricht von 25 Stellen (*Beobachtungen*, 253); J.T. Squires erkennt 24 δεῖ-Belege für Apg und 18 im Lk-Evangelium (Plan, 2).

Wie man sieht, verleiht Lukas in seinem Werk dem δεῖ ein sehr umfangreiches Anwendungspotenzial und füllt es mit einem eigenartigen theologischen und heilsgeschichtlichen Inhalt. Als „Umschreibung für den Willen Gottes“[110] hört sein Gebrauch nicht mit der Himmelfahrt Jesu Christi auf, sondern bezeichnet den anfänglichen Aufbau und die Entwicklung der christlichen Gemeinde als ein von Gott gewolltes und geplantes Werk. Der Ausdruck erweist sich vorwiegend als ein Jesus-Wort, aber er prägt auch andere Biographien, wie die des Paulus (Apg 9,6.16.), Petrus oder Judas (Apg 1,16)[111].

Lukas will seinen Lesern versichern, dass im Leben Jesu der heilsschaffende Wille Gottes stets am Werk ist und Geschichte macht. Worte und Werke haben die Eigenschaften eines exakten und unabänderlichen Ablaufs. Selbst die scheinbar zufällige Begegnung mit dem auf den Baum gestiegenen Zachäus erweist sich im Nachhinein durch das *Muss* des Besuches in seinem Haus (vgl. Lk 19,5) dem göttlichen δεῖ untergeordnet zu sein.

In Apg decken die 24 δεῖ-Ausdrücke eine weite Vielfalt von Ereignissen und Gelegenheiten ab, angefangen von staatlicher Pflichterfüllung bis hin zur unverkennbaren und unausweichlichen Erfüllung des Gotteswillens. Nach der Aufteilung von E. Fascher[112] beschreiben 14 Stellen die Mission und das Schicksal des Paulus. In fünf Stellen handelt es sich um die Verkündigung. Ganz am Anfang der Apg liest man über das Geschick von Judas und die Wahl eines geeigneten Nachfolgers als Ereignisse, die unter einem geheimnisvollen δεῖ stehen (Apg 1,16.21). Freilich taucht die Wendung δεῖ auch in anderen Schriften, wie in Paulusbriefen, in katholischen Briefen oder in der Johannesoffenbarung auf. Die Beschränkung nur auf die Evangelien hat sich zum Ziel gesetzt, die überwiegende Rolle und Wichtigkeit des Begriffes im Lukas-Werk besser herauszustellen. Wie er damit umgeht, welche Bedeutungen er ihm zuschreibt, das macht das Objekt der folgenden Ausführungen.

Ein erstes lukanisches Spezifikum bezüglich dieser kleinen Vokabel ist nämlich die Tatsache, dass sie „alle Aspekte des Sendungsvollzugs Jesu“[113] einschließt. Auf verschiedenste Weisen wird hier das Wirken des Messias geschildert. Beginnend mit dem Verweilen im Tempel des zwölfjährigen Jesu (δεῖ εἶναί: Lk 2,49[114]), dann weiter mit dem Müssen des Verkündigens

---

[110] E. Fascher, *Beobachtungen*, 247.

[111] Vgl. W. Popkes, δεῖ, 670.

[112] Vgl. E. Fascher, *Beobachtungen*, 253.

[113] H. Jörg Sellner, *Heil Gottes*, 414.

[114] J. Fitzmyer, *Luke*, 443: This is the first use of the impersonal δεῖ. It express not only a necessity in general, but the peculiar Lucan connotation of what had to be as part of the Fathers's salvific plan involving Jesus.

des Reiches Gottes (εὐαγγελίσασθαί με δεῖ: Lk 4,43[115]) und seinem öffentlichen Werk (δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι (Lk 13,33)[116] und kulminierend mit dem δεῖ des Todes und der Auferstehung, das als Erfüllung der Schrift erscheint (τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί: Lk 9,22; 22,37), war der Lebenslauf Jesu ständig unter den Koordinaten dieses göttlichen δεῖ. Schon zu seinen Lebzeiten hat er wiederholt bewiesen, dass er um diesen festen Willen Gottes Bescheid weiß und sich danach orientiert.

Ein zweites lukanisches Spezifikum besteht darin, dass die Gebrauchsweite dieses Ausdrucks sich nicht nur auf den Stoff des Evangeliums, d.h. auf die Spannzeit des Lebens Jesu beschränkt, sondern auch den anfänglichen Aufbau und die Entwicklung der ersten christlichen Gemeinden umfasst[117]. Die Wirksamkeit Jesu kennt eine unverkennbare Kontinuität in der kerygmatischen Aktivität der Apostel nach seiner Erhöhung. So „verdankt sich auch die neue heilsgeschichtliche Phase, in der man sich nach der Erhöhung Jesu befindet, ganz dem δεῖ“[118]. Die ersten Sätze der Apostelgeschichte präsentieren in programmatischer Form den planmäßigen Duktus der Ereignisse: Das Wort der Schrift über Judas[119] ist bereits in Erfüllung gegangen (vgl. Apg 1,16): Das Ende seines Schicksals *musste* so sein. Die Nachwahl des Matthias hat ebenfalls nach einem postulierten Muss stattgefunden (vgl. Apg 1,21)[120].

---

[115] Dieses Müssen, ausgerichtet auf die Verkündigung, ist für Jesus im Grunde genommen Verschaffung von Freiheit für den göttlichen Auftrag. Vgl. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium* 1, 255.

[116] Lk 13,32-33 bilden einen einheitlichen Gedanken. V. 32 spielt eher auf das Wirken Jesu vor dem Tod an. V. 33 auf dessen Vollendung durch den Tod (Vgl. F. BOVON, *Lukas* II, 452). Nicht zu übersehen für das Lukas-Denken ist das Verb πορεύεσθαι. Das Wandern Jesu ist Teil des Planes Gottes; es hat präzise chronologische Ausmaße und richtet sich auf ein klares Ziel. Über diesem steht durch den Anschluss des δεῖ-Wortes offensichtlich der Zwang Gottes, vgl. E. SCHWEIZER, *Lukas* 152.

[117] Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 246. „Was differenziert Lukas von den anderen Synoptikern? Wo also Lc mit Anwendung des δεῖ auf Jesu Leben über die beiden anderen Synoptiker hinausgeht, hat er das Bestreben, Jesu unabänderliches, alle vorhergehenden Prophetenschicksale erfüllendes Prophetenleben zu zeichnen und damit ein neues ‚Gesetz‘ für die Urgemeinde vorzubereiten, das sich in ihrem Werden als göttliches δεῖ erfüllt, ist dieses δεῖ doch keineswegs mit Jesu Leben zum Abschluss gekommen.“

[118] H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 416.

[119] Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 246. Das Geschick des Judas erfüllt sich nach Ps 69,26 und die Wahl des Matthias nach Ps 109,8. Zutreffend ist hier die scharfsinnige Bemerkung von E. Fascher: „Wichtig ist hier die Verbindung vom πνεῦμα ἅγιον und δεῖ.“

[120] H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 416: „Nicht nur ‚muss‘ der nachzuwählende Apostel die Bedingung erfüllen, das gesamte Wirken Jesu von den ersten Anfängen bis zur Entrückung bezeugen zu können, auch die Nachwahl selbst ‚muss‘ erfolgen.“ Vgl. J. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 87 steht der Hinweis auf die Schrift für die Begründung der Notwendigkeit des

Besonders die Mission und das Wirken des Paulus sind mit δεῖ-Belegen gefüllt. Ihm wird schon von Anfang an durch den Herrn geoffenbart, dass seine Aufgabe keinem freiwilligen oder launischen Tun entspringt, sondern ein existenzprägendes Engagement innehat. Das hat als Wirkung, dass er sich „unter das Gesetz des δεῖ“[121] stellen muss. Zu diesem durch δεῖ programmierte Unterstellung von Apg 9,6 gehört zwangsläufig auch das Leiden für den Namen Jesu in Apg 9,16, Tatsache, die alle Nachfolger Christi betrifft (vgl. Apg 14,22). Dies ist nun nicht als „göttlicherseits ad personam verordnete Notwendigkeit“[122] zu verstehen, sondern als „unausweichlicher und begleitender Umstand in der Existenz der Kirche in der Welt“[123]. Besonders bestimmend für sein Leben ist δεῖ in Bezug auf seine Reise nach Rom, im dessen Verlauf sich der unabänderliche Charakter von Muss mehrmals meldet: Apg 19,21; 23,11; 27,24.

Was zunächst als eigener Wille des Paulus erscheint (in der 1. Person ausgesprochener Satz: „Wenn ich dort gewesen bin, muss ich auch Rom sehen“), wird dann zu einem durch mehrere Stellen bekräftigten Auftrag des Herrn. Dieser Wille empfängt seinen *notwendigen* und *unausweichlichen* Charakter in Apg 23,11 durch das hinzugefügte δεῖ: „… so musst du auch in Rom Zeugnis ablegen“. In Apg 27,24 ist es der Engel Gottes, der Paulus eingibt, dass er vor den Kaiser treten *muss*. Was in Apg 19,21 eher als menschliches Vorhaben klingt, verändert sich dann gänzlich in 23,11 durch präzise Angabe der Verfügung Gottes. Nicht der Ehrgeiz oder der starke Wille des Paulus diktiert den Ablauf der Handlungen, sondern der souveräne Wille Gottes[124]. Selbst der Aufenthalt auf einer Insel verdankt sich der Bestimmung Gottes ist (vgl. Apg 27,26).

3.5 Δεῖ als hellenistischer und biblischer Begriff

Über die Fragestellung, was Lukas durch die Verwendung von δεῖ sagen wollte, ergeben sich nicht immer einheitliche Antworten. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient in dieser Richtung die Studie von S. Schulz[125]. Die ersten einführenden Worte seiner Studie sind sehr aufschlussreich zum Verständnis seiner Denkrichtung: „Der Hellenist Lukas… “ Das bedeutet eindeutig, dass der Blickwinkel von dem die behandelten Dinge aus betrachtet werden, einen ausgeprägten hellenistischen Denkhorizontes

Wahles: „Mit dem letzten Zitat ist […] nun klargestellt, dass und warum eine solche Nachwahl stattfinden *muss* (δεῖ)“.

[121] E. Fascher, *Beobachtungen*, 247.

[122] H.J. Sellner, *Heil Gottes*, 417.

[123] C.H. Cosgrove, *Divine* δεῖ, 177.

[124] Vgl. E. Fascher, *Beobachtungen*, 247.

[125] S. Schulz, *Vorsehung*, 104-116.

hat. Nach ihm ist die Vorstellung des Planes Gottes in Lk-Apg das hervorragendste Konzept für seine ganze Theologie[126]. Eine Präsentation im Sinne einer Erklärung dieser Vorstellung ist jedoch im lukanischen Lesestoff zu finden. Doch eine Reihe von Indizien ist da, um zu enthüllen, was gerade im Hintergrund der theologischen Konstruktion des Lukas steht.

Zunächst bestreitet S. Schulz den eschatologischen Charakter des δεῖ, gegen W. Grundmann, und stimmt E. Fascher zu, dass dies bei Lukas modifiziert werden muss. Da die Begriffe δεῖ und μέλλει „promiscue gebraucht werden"[127], muss man ihnen die selbe Bedeutung einräumen. Eine zentrale Stelle des Evangeliums bildet für S. Schulz Lk 9,31. Erst daraus ergibt sich „die in dem Vorsehungsratschluss gegründete Planmäßigkeit der Passion Jesu"[128]. Die Erscheinung von Mose und Elia begründet er mit der Mitteilung seines Endes in Jerusalem. Dieses Ende musste (ἤμελλεν) sich erfüllen. Der Grund dafür liegt nicht in der Schrift, sondern „allein in der vorsehungsgeschichtlichen Notwendigkeit, im ἤμελλεν"[129]. Von da aus erstreckt es sich auf alle Aspekte des Lebens Jesu, so dass dieses unter dem „Zwang des Müssens" steht: er muss im Tempel sein (vgl. Lk 2,49), er muss verkündigen (Lk 4,43), es muss nach Jerusalem wandern (13,33), Paulus muss nach Rom (23,11) usw.

Bei einer genauen Beobachtung der Gedanken und Schlussfolgerungen, zu denen S. Schulz in seinem Studium gekommen ist, sieht man, dass er eine schon im Voraus postulierte Idee um jeden Preis nachzuweisen versucht. Dies bewirkt, dass seine Ausführungen nicht immer mit ausreichend vielen Belegen vertreten sind. Wenn er schon zu Beginn seiner Untersuchungen Lukas als einen „Hellenisten", den er für den Schöpfer der Heilsgeschichte hält[130], bezeichnet, dann ist der Aufbau seiner Gedanken darauf ausgerichtet, diese These zu verteidigen.

Als erste Konsequenz dieser „hellenistischen" Identität des Lukas wird das angebliche Desinteresse von ihm für die alttestamentlichen Schriftbeweise vorgeführt. Ausgehend von der Vorstellung, dass zur Zeit Lukas die christliche Gemeinschaft größtenteils nicht mehr aus jüdischer Herkunft

---

[126] Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 105.

[127] S. SCHULZ, *Vorsehung*, 105. Dagegen, E. FASCHER, *Beobachtungen*, 240. Er erkennt zwar die Vermischung oder den Identitätssinn im Bezug auf den Gebrauch (z.B. werden die letzten Leidensanweisungen bei Lukas mit ἤμελλεν und nicht mit δεῖ in Worte gefasst). Dennoch merkt er einen Unterschied an: „So sehr μέλλει hier und da mit δεῖ berührt, es scheint mir doch terminus echter eschatologischer Erwartung zu sein, während δεῖ mehr zur Apokalyptik tendiert." Die Differenzierung ist, soweit es auf das Leben Jesu angewendet wird, letztendlich unbedeutend.

[128] S. SCHULZ, *Vorsehung*, 107.

[129] S. SCHULZ, *Vorsehung*, 108.

[130] Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 104.

stammte, kam er zum Schluss, diese legte nicht mehr viel Wert auf den Schriftbeweis. Folglich genügte es ihnen nicht mehr, die Messianität und das Heilsgeschehen von Jesus aus der Schrift heraus zu begründen. So sah sich Lukas dazu bestimmt, eine Innovation einzuführen, nämlich das „Theologumenon der göttlichen Prognosis, der Gottesvorsehung“[131]. Dies hatte zur Folge, dass die Schrift nicht mehr die letzte Instanz für die heilsgeschichtlichen Ereignisse sondern, sondern der göttliche und unergründliche Plan Gottes. Nicht das Alte Testament, sondern das Vorwissen und Vorauswissen des Willens Gottes war der letzte Verweis auf die Offenbarung Gottes.

Inwieweit Lukas den Schriftbeweis tatsächlich vernachlässigt, lässt sich stark bestreiten. S. Schulz scheint die Untersuchungen von E. Fascher zum Gebrauch von δεῖ ignoriert zu haben. Die Übernahme eines Begriffes aus dem griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch in LXX ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit der Übernahme einer anankehaften Lebenskonzeption, in der die Menschen nur „Werkzeuge dieses unmissverständlichen und unwiderstehlichen Gotteswillens“[132] sind. Strikt auf die Verwendung des δεῖ beschränkt, muss man untersuchen, an wie viele Stellen dies an den Schriftbeweis gekoppelt ist. Paul Schubert hat in einem Artikel, der im gleichen Jahr wie die Studie von E. Fascher erschienen ist, gezeigt, dass „der Prophetie-Beweis den schwerwiegenden vernünftigen Kern der lukanischen Geschichtstheologie bildet“[133]. Aus seiner Untersuchung ergibt sich, dass 15 δεῖ-Belege auf den Schriftbeweis bezogen sind. Es gibt elf δεῖ-Belege in Lk-Apg, die auf die Notwendigkeit des Leidens und des Todes Jesu hinweisen. Vier davon (Lk 22,37; 24,26; 24,44; Apg 26,22-23) sind explizit an den Schriftbeweis gebunden, was zum Schluss kommen lässt, dass Jesu Tod sehr stark in den alttestamentlichen Schriften gründet[134].

In einer sehr pointierten Untersuchung über δεῖ[135] analysiert C.H. Cosgrove den weiten Gebrauch dieses Begriffes und erkennt, dass gerade das „biblisch definierte Selbstbewusstsein Jesu es ist, der den Rahmen bietet, in dem diese spezifischen *Müssen* seines Lebens zu verstehen sind“[136]. Aus

---

[131] Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 106.

[132] S. SCHULZ, *Vorsehung*, 109.

[133] P. SCHUBERT, *Structure*, 174.

[134] Mit Feingefühl bemerkt C.H. Cosgrove, dass Lukas, anders als Matthäus oder Paulus, den Schriftbeweis nicht nur für schon erfüllte Ereignisse gebraucht, sondern auch für solche, deren Erfüllung noch nicht eingetreten ist (*narratively before*). Es ist die Episode der Wahl von Judas in Apg 1,16-21. Dabei führt er als Beispiel den Bericht über Judas in Apg 1 an, wo die zwei alttestamentlichen Hinweise einmal *ex eventu*, einmal *ante eventu* fungieren.

[135] Vgl. C.H. COSGROVE, Divine δεῖ, 168-182.

[136] C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

diesem Bewusstsein heraus und nicht aus Zwang[137] *muss* er das Evangelium predigen. Die Selbstbehauptung, dass er bei Zachäus einkehren *muss*, um ein Beispiel zu geben, ist nicht schicksalhafte Unterwerfung einer Instanz, gegen die er nichts unternehmen kann, sondern eher eine bewusste Bestimmung seiner Tätigkeit im Sinne der Erfüllung eines Aspekts seiner Mission[138].

Dass die lukanische Konzeption über den Gottesplan im Alten Testament eingewurzelt ist, erweist sich im Besonderen in der Mission des Paulus. Die drei Bekehrungserzählungen (Apg 9,1-19; 22,1-21; 26,12-18) heben den göttlichen Auftrag des Paulus, d.h. die Heidenmission, in verschiedenen Weisen hervor. Am Beginn dieses Auftrags steht ein von ihm verfolgter Herr, der zu ihm ein δεῖ-Wort (vgl. Apg 9,6) spricht. Es folgt ein anderes δεῖ-Wort gerichtet an Hananias in Hinsicht auf das Leiden, das Paulus um den Namen des Herrn erleben *muss.* Ob nun diese Mission durch direkte Offenbarung bekannt gemacht wird (z.B. Engelerscheinungen Stimme des Herrn) oder auf der Schrift basiert, ist nicht von Wichtigkeit. Tatsache ist, dass Paulus einen göttlichen Auftrag vor sich hat, dem er gehorchen muss. Zwei wesentliche, zusammengehörende Bestandteile definieren das lukanische δεῖ insbesondere bei Paulus: die göttliche Bestätigung und der göttliche Ruf zum Gehorsam[139]. Diese Haltung bezeugt er vor dem König Agrippa, wenn er ihm mitteilt, dass er der himmlischen Erscheinung nicht ungehorsam war (οὐκ ἐγενόμην ἀπειθὴς, Apg 26,19). Seine Überzeugung, Jesus Christus bekämpfen zu mussen (Apg 26,9: „Ich selbst meinte, ich *müsste* den Namen Jesu, des Nazoräers, heftig bekämpfen") ersetzt er durch ein felsenfestes Vorhaben, sich dem ihm offenbarten Willen Gottes zu unterstellen. In diesem Rahmen entfaltet sich im Nachhinein dann das ganze Wirken des Paulus.

Für das Verständnis der paulinischen Mission ist die Apg 13,47, nach C.H. Cosgrove, entscheidend, denn diese Stelle „bringt *in nuce* das Missionsprogramm des Paulus"[140]. Die Verkündigung an die Juden, die durch den Gebrauch von ἀναγκη ihren notwendigen Charakter erhält, ist auf Ablehnung gestoßen und so muss es an die Heiden weitergegeben werden. Paulus motiviert seine Zuwendung zu den Heiden mit dem Verweis auf eine Jesaia-Stelle (49,6), die für seinen Beschluss gleichbedeutend mit der göttlichen Beauftragung ist[141]. Da hat man wieder eine wichtige Anknüpfung

[137] Gegen S. SCHULZ, *Vorsehung*, 108 und E. SCHWEIZER, *Lukas* 152, mit Hinweis auf Lk 13,33: „Gottes Zwang steht über seinem Wandern". Mit C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175: „There is no reason to press this δεῖ in the direction of compulsion".

[138] Vgl. C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

[139] Vgl. C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

[140] C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

[141] Dieses Schema: Verkündigung an die Juden, Ablehnung, Zuwendung zu den Heiden wiederholt sich auch in Apg 18,6; 28,25-28. Die letzte Stelle steht am Ende der Apg und ist somit eine pessimistische Feststellung hinsichtlich der Einstellung der Juden zu dem Evangelium.

an die Schrift als autoritative Referenz für die getroffene Entscheidung. Diese Richtungsänderung entspricht der unmissverständlichen und mehrmals von Paulus selbst wiederholten Anweisung des Herrn, worauf die beste Einstellung seinerseits die des Gehorsams ist.

Dieses Verhalten des Paulus stellt ihn jedoch nicht in eine passive Position in den Lauf der Ereignisse. Aus seiner Romreise schließt man mit Leichtigkeit, dass er ein aktives Subjekt im Vollzug des Gotteswillens war. Die Rettung der Schiffpassagiere und das Erreichen des Reiseziels erfolgt dank seiner Anweisungen (Apg 27,31) und seinem offenen Geständnis, dass alles, was mit ihm passiert, von Gott angeordnet ist (Apg 27,24). C.H. Cosgrove führt diesen Gedanken im eindeutigen Gegensatz zu dem von S. Schulz vertretenen deterministischen Charakter der lukanischen Vorsehungskonzeption[142].

3.6. Δεῖ als eschatologischer und heilsgeschichtlicher Begriff

Wie lässt sich δεῖ interpretieren? Die Wahrnehmung dieses Ausdrucks Werk hatte unterschiedliche, manchmal stark gegensätzliche Deutungen ans Licht gebracht. Für W. Grundmann ist der Sachverhalt insofern klar, als er dem δεῖ eine ausschließlich eschatologische Funktion zuschreibt: „Der Begriff δεῖ drückt die Notwendigkeit des eschatologischen Geschehens aus, ist also für das NT ein eschatologischer Terminus“[143]. Er zögert nicht mit der Begründung seiner These, indem er sagt, dass es gerade das eschatologische Geschehen ist, das die Menschen „vor eine ihnen unbegreifbare, im Willen Gottes begründete Notwendigkeit geschichtlichen Geschehens stellt“[144]. Worauf sich dieses eschatologische Geschehen bezieht, ist inhaltlich sehr umfassend: nicht nur auf Leiden, Tod und Auferstehung Christi, sondern auf Christus mit seiner ganzen irdischen Geschichte[145]. W. Grundmann denkt die Heilsgeschichte global und die Rolle von δεῖ undifferenziert. Was das NT als Ganzes vorstellt und anbietet, reduziert sich für ihn letztendlich auf Eschatologie[146]. Ob nun alle Stellen in den Evangelien,

---

[142] Vgl. S. Schulz, Vorsehung, 108. Diese bewusste Mitverantwortung und Mitwirkung zur Erfüllung des Planes Gottes ist bei S. Schulz dem Menschen abgesagt und annulliert: „Der Christ ist seinem Willen weitgehend entzogen“; Der Mensch wird von der Gottesvorsehung geradezu anankehaft dirigiert.“

[143] W. Grundmann, δεῖ, 23.

[144] W. Grundmann, δεῖ, 23.

[145] Vgl. W. Grundmann, δεῖ, 24.

[146] Eine sehr aufschlussreiche Erklärung des Begriffes „Eschatologie“ und die Hauptrichtungen dessen Interpretation bietet I.H. Marshall in seinem Werk „Luke: Historian and Theologian“, 107. Zu einem ergänzenden Verständnis des Wortes erweist sich auch die Definition von H.J. Sellner über Eschatologie hilfreich: „Der Begriff „Eschatologie“ sei […] definiert als Bezeichnung für alles, was sich an Denkmustern, Überlegungen und Vorstellungen auf eine letzte Phase der Heilsgeschichte von unbestimmter Länge bezieht und deren Kennzei-

die δεῖ beinhalten, eschatologisch zu deuten sind, bleibt diskutierbar, wenn nicht sogar bestreitbar. Stellen wie Lk 11,42; 13,14.16; 15,32 fallen aus jeder eschatologischen Deutung heraus. Ihnen wird vielmehr eine profane Auffassung beimessen.

Eine solche Meinung, die die differenzierten Anwendungen von δεῖ nicht berücksichtigt, muss auf seine Kritiker nicht lange warten. H. Conzelmann ist unter diesen der radikalste[147]. Er nimmt eine diametral gegensätzliche Position ein und schafft die eschatologische Dimension in der Verwendung des Partikels δεῖ völlig ab. Er erkennt den eschatologischen Bezug in Lk 17,25, wo δεῖ vorkommt, aber mit Recht macht er die Bemerkung, dass dies „nicht vom Künftigen, sondern von der Passion ausgesagt"[148] ist. Weiters spricht er von einer „Abwandlung vom Eschatologischen ins Heilsgeschichtliche"[149] bei Lukas. Der Hinweis auf Stellen wie Lk 18,1; 13,14.16; 19,5, in denen der eschatologische Sinn überhaupt nicht vorhanden ist, kommt zur Stütze dieser Meinung. Es stimmt zwar, was W. Grundmann behauptet, dass der ganze Wille Gottes über seinen Christus und über den Menschen bei Lukas in diesem δεῖ enthalten ist[150], aber dieser Wille hat seines Erachtens durchaus eschatologische und keine heilsgeschichtlichen Notwendigkeiten zum Inhalt. Man hat eigentlich zwei sich völlig ausschließende Konzeptionen vor sich: die von W. Grundmann, in der es scheinbar nur die Eschatologie gilt, und die von H. Conzelmann, in dessen Verständnis das lukanische Denken die Rede durchaus von Heilsgeschichte geprägt ist[151].

Ein ausgewogenes Urteil über diese in sich unvereinbarte Auseinandersetzung formuliert I.H. Marshall, indem er versucht, die entstandene Polarisierung dadurch zu überwinden, weder auf ein Extrem noch auf das andere zu zugreifen, sondern die Themen integrativ zu betrachten. Die starke Dichotomie zwischen Eschatologie und Heilsgeschichte, die sich aus den Studien von H. Conzelmann ergeben hat, ist nach I.H. Marshall falsch[152].

---

chen es ist, dass Gott in seinem Verlauf den Vollendungszustand herstellen wird. (H.J. Sellner, *Heil Gottes*, 11)

[147] Vgl. H. Conzelmann, *Mitte*, 143.

[148] H. Conzelmann, *Mitte*, 143.

[149] H. Conzelmann, *Mitte*, 143.

[150] Vgl. W. Grundmann, δεῖ, 23.

[151] Vgl. H. Conzelmann, *Mitte*, 127. In nicht weniger als 40 Seiten schreibt H. Conzelmann über die lukanische Eschatologie (87-127). Das Material bietet eine ausführliche Argumentation dafür an, dass de lukanische Konzeption über Eschatologie anders als bei den übrigen Evangelien zu verstehen ist. Conzelmanns Hauptthese besteht darin, dass man bei Lukas Abwandlung des eschatologischen Verständnisses antrifft, und zwar in dem Sinn, dass er Naherwartung und Eschatologie in Historisierung und Gottesplan konvertiert und damit das Ausbleiben der Parusie vertritt.

[152] Vgl. I.H. Marshall, *Historian*, 108.

Nach einer strengen Untersuchung sieht man eindeutig, dass nur Lk 21,9 einen eschatologischen Gebrauch des Wortes bietet. Das δεῖ in Lk 17,25 ist zwar in einem eschatologischen Kontext platziert, es verweist jedoch auf das geschichtliche Leiden Jesu. Wenn alle anderen δεῖ diesem Muster angepasst werden, wird man dem breiten Gebrauchs- und Bedeutungsspektrum der Wendung nicht gerecht[153]. H. Conzelmann zieht eine Trennungslinie zwischen Eschatologie und Soteriologie zum vollen Nachteil des Ersten. „Notwendigkeit" hat demnach bei Lukas keine eschatologische Farbe mehr. Die Eingriffe Gottes ins Leben Jesu und in die Geschichte der Urgemeinde tragen keinen endzeitlichen Charakter. Die Historisierung der Heilsbotschaft bei Lukas, so H. Conzelmann, hat als unmittelbare Wirkung, dass Jesus-Ereignisse keine „Endereignisse"[154] sind. Die Schlussfolgerung ist eindeutig: die Abschaffung der Eschatologie bei Lukas.

Nach I.H. Marshall, vermittelt Lukas durch die Vokabel δεῖ sowohl eschatologische als auch heilsgeschichtliche Ereignisse. Im Urchristentum gibt es nicht „entweder / oder zwischen Eschatologie und Heilsgeschichte"[155]. Eschatologie ist nicht gegen Heilsgeschichte auszuspielen, denn das Erste ist Bestandteil des Letzten und ihrer Vollendung. Jesusgeschehen enthält eschatologische Aspekte, nicht weil es ein Teil der letzten Wirklichkeiten ist, sondern weil durch sein Tun und Botschaft der Anbruch der endgültigen Herrschaft Gottes ausrufen ist. Nicht der Verweis auf die Endereignisse ist entscheidend, sondern der Gedanke, dass Gott in seinem Sohn „sein letztes Wirken in der Welt begonnen hat"[156].

---

[153] I.H. Marshall, *Historian*, 108: „For the fact that a word gains a certain nuance of meaning in one particular context does not automatically make it a technical term, even in that context, still less in different kinds of context".

[154] H. Conzelmann, *Mitte*, 93. Durch zwei wichtige Hinweise argumentiert H. Conzelmann die Entkleidung des Lukas-Stoffes von der eschatologischen Bedeutung: 1) die Predigt des Johannes des Täufers (Lk 3,10-14); 2) das Deuten des Begriffes θλῖψις. Die Predigt des Vorläufers enthält nicht nur Gerichtsdrohung, sondern auch die Aufforderung zur Bekehrung durch den Wandel des Lebens. Damit versetzt Lukas „den eschatologischen Bussruf in zeitlose ethische Mahnung" (93). Die Zeit des Gerichts ist nicht mehr von kapitaler Bedeutung, sondern die Lebensmoral, denn nicht das Gericht ist es, das kommt, sondern der Messias. Damit wird θλῖψις umgedeutet (par. Mk 13,24). Der Terminus ist in der markinischen Überlieferung stark eschatologisch und verweist auf eine Epoche vor den Endereignissen. Lukas vermeidet dieses Wort, stattdessen verwendet er ἀνάγκη (vgl. Lk 21,23), das in diesem Fall mit „Not" wiedergeben werden muss. Selbst das Wort θλῖψις wird in Apg getroffen, aber ohne eschatologische Relevanz (Agp 7,10; 11,19; 14,22). Die letzte Stelle, wo der Begriff in Pluralform vorkommt, spricht von πολλῶν θλῖψεον als von einem Charakteristikum des christlichen Lebens, der den Christen während seiner Existenz begleitet und sich nicht erst am Schluss manifestiert.

[155] I.H. Marshall, *Historian*, 109.

[156] I.H. Marshall, *Historian*, 109.

Abgesehen von der Weise, in der δεῖ gedeutet wird, drückt es allenfalls eine pointierte *Notwendigkeit* aus, sei es für die schon in der Heilsgeschichte geschehenen Sachen oder erst für die Endzeit vorbehaltene Ereignisse. Wenn der Gotteswille, auf den die Notwendigkeit zurückgeht, etwas vorbestimmt, dann *muss* es bedingungslos in Erfüllung gehen, einzig und allein aus dem Grund, dass (1) Gott selbst es entschieden hat und (2) Gott Alles zum „Vollendungszustand"[157] führen will.

3.7. Δεῖ als rhetorischer und narrativer Begriff

Im Folgenden wird δεῖ aus einer anderen Perspektive betrachtet, die mehr in der englischen exegetischen Schule präsent ist. Sie besagt, dass diese lukanische Wendung eine rhetorische Funktion enthält, die einer sogenannten „proof-or authentication-by-prediction"[158] zur Hilfe kommt. Für C.K. Rothschild ist die Bedeutung von δεῖ nicht dadurch wiedergegeben, dass es die göttliche Führung sprachlich veranschaulicht. Um diesen Gedanken zu unterstreichen, bedient sich Lukas eines anderen Begriffes, nämlich des ἀναγκη. Eine heilsgeschichtliche Wendung von ἀναγκαῖος findet man in Apg 13,46[159]. Mit dieser Auffassung wird dem Ausdruck δεῖ jedes theologische Gewicht entzogen und ihn in eine profane Interpretationssphäre versetzt. Er besagt etwas über die stilistischen Qualität der lukanischen Schriften[160]. C.K. Rothschild meint, es wäre ratsam, ausgehend von den im Proömium vorgestellten Ansprüchen des Autors, in Bezug auf die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der überlieferten Berichte, eine Revidierung des Bedeutungsfeldes dieser Partikel δεῖ durchzuführen, um zu prüfen, inwieweit und auf welche Weise diese festgesetzten Ziele erreicht wurden[161].

Der Auslegungsvorgang ist in diesem Fall nicht mehr vorwiegend theologisch, sondern versetzt sich auf eine rein literarische Ebene. Die Perspektive gehen nicht mehr von der Sicht Gottes und seinem Verhältnis zur Heilsgeschichte aus, sondern von einer schriftstellerischen Intention. Was Lukas mit der Wendung von δεῖ meint, ist schlussendlich auf Stilistik und Rhetorik zurückzuführen. Mithilfe dieses Ausdrucks erhält er von seinen Lesern die gezielte Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit seines Schreibens.

Aus allen δεῖ-Stellen ist Lk 11,42 nicht zur Plausibilität dieser Theorie zu rechnen, da sie Q gehört und ist den „Weherufen gegen die Pharisäer"

[157] H.J. Sellner, *Heil Gottes*, 11.
[158] C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 212.
[159] In Form eines Substantivs oder eines Verbes trifft man das Wort noch in Lk 14,18.23; 21,23; Apg 26,11; 28,19. In allen Fällen drückt es Notwendigkeit, Not oder Zwang aus.
[160] Vgl. C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 186.
[161] Vgl. C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 194.

zugeordnet[162]. Was die anderen δεῖ-Wendungen anbelangt, wird versucht, sie dieser Auslegungsform zu unterstellen. Das Verweilen Jesu im Tempel von Jerusalem wird vor seinen Eltern mit einem δεῖ gerechtfertigt (Lk 2,49). In diesem Fall dient die Vokabel zur Stärkung der geschichtlichen Plausibilität eines angewendeten Topos im Fall einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. In Lk 4,43 (par. Mk 1,38) betont die lukanische Überlieferung die Notwendigkeit der Verkündigung *per se*. Auch diesmal geht es, nach C.K. Rothschild, um eine rhetorische Strategie zur Bestätigung der historischen Portraits von Paulus und Jesus als ein Mittel zu ihrer Authentifizierung[163]. Als rhetorisches Mittel sei auch das δεῖ in Lk 12,12 zu verstehen. Die Stelle ist eine Bearbeitung von Mk 13,11 und dient dazu, die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der Reden vor den Mächtigen zu garantieren. Der Inhalt der Reden hat durch die Offenbarung des Heiligen Geistes somit einen notwendigen Charakter. Um Plausibilität geht es auch bei der Heilung der Frau wo wir δεῖ doppelt finden (Lk 13,14.16). Die rhetorische Frage Jesu ist „Teil einer Orakel-Erklärung“[164] wiederum verwendet, um die Plausibilität der Erzählung zu verstärken. Das Müssen aus Lk 13,13 sei nur eine Anknüpfung an ein altes Paradigma, dementsprechend ein Prophet sein Ende in Jerusalem findet, und ist deshalb wieder rhetorisch gemeint. Die Erklärung für das εδεῖ in Lk 15,32 weicht sich gänzlich von den meisten Auslegungen ab und findet seine einzige Erklärung für C.K. Rothschild darin, dass der Verfasser selbst den Schluss der Parabel nicht nachvollzogen hat. Er hat das δεῖ als Mittel eingeschoben, um „Non-Plausibilität mit Notwendigkeit zu bekämpfen“[165]. Lk 19,5 zeigt sich als das deutlichste Beispiel für den rhetorischen Gebrauch von δεῖ und Lk 22,37 ist nicht anderes zu deuten als „eine orakelhafte Sprache für rhetorischen Effekt“[166].

Ungefähr gleich verläuft die Vorgehensweise mit der Apostelgeschichte. Jesus *muss* (Apg 3,21) im Himmel bleiben, und so kann der Verfasser das Ende jeglicher Erscheinungen argumentieren[167]. In Apg 4,12 ist die fulminante Bedeutung des Namens Jesu hervorgehoben. Mehr als ein theologisches Diktum ist δεῖ in seiner rhetorischen Funktion zu lesen. In Apg 5,29 ist dem δεῖ der religiöse Aspekt beigemessen, aber vor allem geht es hier darum, dass die Apostel Bereitschaft zum Sterben für ihre Botschaft beweisen und dadurch die Gewissheit eines Orakelspruches für ihren Anspruch

---

[162] Vgl. P. Hoffmann – C. Heil, *Spruchquelle* Q, 71.
[163] Vgl. C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 197.
[164] C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 198.
[165] C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 199.
[166] C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 200.
[167] C.K. Rothschild, *Rhetoric*, 203.

anbieten[168]. Die δεῖ-Wendungen von Apg 9,6.16 verteidigen „die Glaubwürdigkeit der folgenden Handlungen des Paulus in einer höchst unglaubwürdigen Episode“[169]. Infolgedessen sie werden nicht nur sicher geschehen, sondern auch notwendig, genauso wie die für den Eintritt in das Reich Gottes notwendigen Leiden (vgl. Apg 14,22). Dass der Herr bei einer nächtlichen Erscheinung bekräftigt, dass Paulus Rom sehen muss (vgl. Apg 23,11) ist wieder eine Form von Orakelspruch.

Aus all den oben erwähnten Stellen zieht man den klaren Schluss, dass δεῖ-Wendungen für C.K. Rothschild schlechthin der literarischen Glaubwürdigkeit der Erzählungen dienen, vor allem denen, die weniger Vernünftigkeit oder Plausibilität an sich aufweisen. Diese Auffassung, die Kritik nach sich gezogen hat, wird von K. Bass[170] angefochten. Vorausgesetzt, dass δεῖ eine göttliche Notwendigkeit darstellt, nimmt sich die Studie von K. Bass vor, die Weise, wie Lukas dies in seiner Erzählung verwendet, darzustellen. Eine erste Feststellung ist, dass δεῖ ein Jesuswort ist. Von den 18 Stellen in Lk sind 14 von Jesus ausgesprochen. Und die letzte Wendung in Lk (24,44) ist inhaltlich identisch mit der ersten δεῖ-Wendung in der Apg (1,16). Das bedeutet, dass „die über Jesus geschriebenen Dinge sich erfüllen mussten, und die über Judas geschriebenen Dinge sich erfüllen mussten“[171].

Eine weitere Feststellung dieser Studie weist darauf hin, dass δεῖ in zwölf Fällen in Bezug auf das Leid verwendet wird. Es handelt sich dabei in bezeichnenderweise um das Leid Jesu, aber auch um das des Paulus oder der anderen Gestalten. Dann bemerkt K. Bass, dass δεῖ nach der Himmelfahrt Jesu zu einem apostolischen Wort wird. Petrus spricht die ersten fünf δεῖ (Apg 1,16.21; 3,21; 4,12; 5,29). Von den letzten elf Wendungen, gehen acht auf Paulus zurück (Apg 19,21; 20,35; 24,19; 25,10; 26,9; 27,21; 27,24.26). Die daraus entstehende Schlussfolgerung ist, dass die meisten δεῖ-Wendungen Hinweise auf die Erfüllung der Schrift sind, und, bei Jesus, auf seinen Tod und Auferstehung Bezug nehmen. Die narrative Verwendung der Notwendigkeit ist im Fall des Lukas, so K. Bass, auf seine rhetorische Ausbildung zurückzuführen[172] und konstituiert sich als Argument

---

[168] C.K. Rothschild, *Rhetoric of History*, 204.

[169] C.K. Rothschild, *Rhetoric of History*, 204.

[170] K. Bass, *Necessity*, 48-68.

[171] K. Bass, *Necessity*, 52.

[172] In seiner Studie räumt K. Bass dem Begriff „progymnasmata“ viel Bedeutung ein. Dessen umfassende Auffassung entnimmt er dem Werk von Aelius Theon, *Progymnasmata*. Laut diesem Werk besteht eine jede Erzählung aus sechs Elementen: Person, Aktion, Ort, Zeit, Verhalten und Ursache (*person, action, place, time, manner, and cause*). Diese haben ihr je eigenes Profil und spezifische Komponente. Einer Erzählung werden drei Tugenden zugesprochen: Klarheit, Bündigkeit (conciseness) und Glaubwürdigkeit. Die letzte ist gewichtig und setzt die Kompetenz seitens des Schriftstellers voraus, verschiedene literarische

zum Gewinn der Glaubwürdigkeit bei seinen Lesern. Wie oben schon aufgezeigt, ist das auch die Meinung von C.K. Rothschild: Lukas greift auf die rhetorische Notwendigkeit zurück, um den schwer glaubwürdigen Ereignissen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Ist das allein das einzige Verständnis des Lukas, mit seinem Erzählstoff umzugehen?

Das lukanische Schrifttum zeigt deutlich, dass dies nicht die exklusive Deutung der δεῖ-Wendung ist, denn, so wie K. Bass selber besagt, „Notwendigkeit heißt für Lukas Teil des Planes Gottes“[173]. Kraft welcher immanenten Notwendigkeit würde sich Jesus Christus bezüglich seines Leidens, Sterbens und Auferstehung glaubwürdig machen? Das Argument der Plausibilität des Sterbens Jesu durch Rückgriff auf die rhetorische Verwendung des δεῖ scheint durchwegs unverständlich zu bleiben außerhalb einem dem Gesamtkontext der Erzählung überlegenen Plan, dem sich das Leben Jesu nicht nur kontextual oder situativ unterzieht, sondern gänzlich. Wenn man Lk-Apg als ein Ganzes betrachtet, dann begleiten den Leser die Kindheitsgeschichten Jesu mit ihrem stark außergewöhnlichen Charakter durch die ganze Erzählung hindurch. So wundert er sich später nicht mehr, wenn das einstig außergewöhnliche Kind nun als Mann übernatürliche Zeichen und Taten vollbringt. Das jetzige Außergewöhnliche steht in einer Linie der Kontinuität mit dem schon zu Beginn erzählten Außergewöhnlichen.

Wenn Notwendigkeit nur eine rhetorische Strategie ist, bedeutet sie letztendlich auch nichts. Es stimmt völlig, dass Lukas Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit (ἀσφάλεια: Lk 1,4) erzielt, aber nicht für irgendwelche rein literarische Erzählungen, sondern für das, was sich auf das Augenzeugnis beruht und sich deshalb nachprüfen lässt. Es kommt ihm also nicht darauf an, rhetorisch gut zu schreiben, sondern eine Botschaft zu vermitteln. Leiden und Tod Jesus sind nicht Ausdrücke einer in sich geschlossenen, immanenten oder innenweltlichen Notwendigkeit, die sich zu beweisen braucht, sondern geschichtliche Manifestierung eines Heilsplanes, der, weil göttlich, nicht anders erscheinen kann als notwendig. Lässt man den Gedanken im Werk des Lukas weg, versteht man nicht mehr, warum er ein derartiges Interesse an Jesus findet, der nur aus rein rhetorischer Notwendigkeit gehandelt oder gestorben ist. Die Notwendigkeit in Lk-Apg

---

Stile und Methoden zu verwenden, die eben unglaubliche Ereignisse glaublich machen. Wenn schon nicht die Person, dann können doch seine Aktionen, die er als Protagonist herbeiführt, einen Charakter von Notwendigkeit haben. Die Notwendigkeit wird zu einem wichtigen Argument für die Glaubwürdigkeit des Erzählten. Lukas hätte diese rhetorische Strategie in seinen Erzählungen verwendet, um sich Glaubwürdigkeit bei seinen Lesern zu verschaffen, gerade für diejenigen dargestellten Ereignisse, die so wenig plausibel oder glaubwürdig sind.

[173] K. Bass, *Necessity*, 60.

drückt immer etwas Positives aus[174]. Sie hat als Referenz nicht quasi unrealistische Begebenheiten, denen sie Zuverlässigkeit verschafft. Sie ist da, um auf etwas Überlegenes und Übergeschichtliches hinzuweisen. Der Heilsplangedanke ist bei Lukas Deduktion, gewonnen nach der Forschung seiner Quellen und gleichzeitig leitendes Postulat für das Verfassen seines Werkes. Ohne jeglichen Verweis auf Gott oder auf theologischen Aspekt des lukanischen Schrifttums ist δεῖ ein sprachliches Werkzeug, das das Erzählte in der Sphäre der Kontingenz behält. Nicht die Glaubwürdigkeit bei den Leserns war der bestimmende Grund im Gebrauch des δεῖ, sondern der im Heilswillen und -handeln konkretisierte Plan Gottes. Mehr als das Wie des Vermittelnden war für Lukas das Was des Vermittelten ein tiefes Anliegen. Weit entfernt davon, ein Produkt der literarischen Strategie zu sein, ist δεῖ vielmehr ein angebrachtes sprachliches Mittel zum Ausdruck eines theologischen Konzeptes.

3.5. Andere wichtige Begriffe

3.5.1 θέλημα

Der Begriff kann „das (objektiv) Gewollte als auch das (subjektive) Wollen, den Willensakt“[175] ausdrücken. Sowie aus den Belegen herausgestellt werden kann, bezieht sich das Wort im NT meistens auf Gott. Häufigen Gebrauch trifft man bei Mt und Joh. Bei Markus kommt er ein einziges Mal vor: Mk 3,35. Vom kosmischen und die ganze Menschheit umfassenden Gottes Willen spricht ausdrücklich Paulus in der Eröffnung seines Epheserbriefes (Eph 1,5). Lukas verwendet ihn in Bezug auf den Willen Gottes zwei Mal: Lk 22,42; Apg 22,14. Im Vergleich zu βουλή spielt θέλημα im Gottesplankonzept keine hervorragende Rolle. Die Stelle im Evangelium hebt die Unterwerfung Jesu dem Willen Gottes. Die Situation verweist auf eine scheinbare Dichotomie zwischen dem Willen Jesu und dem seines Vaters. Die Übereinstimmung ist im Gegensatz zu anderen lukanischen Stellen im gewissen Schwanken. Doch der lukanische Jesus zeigt im Vergleich zum dem markinischen (Mk 14,33-34) keine offensichtliche menschliche Schwäche. Der Anspruch des Kelches, was bei den Synoptikern eine Umschreibung der Passion ist (Mk 10,38), ist überwältigend und verlangt vorbehaltlose Zustimmung zu dem, was göttlicher Wille ist. Und göttlicher

---

[174] K. BASS, *Necessity*, 62: „Jesus’ statement about his impending death is both credible and serves to indicate that this necessity is a *good thing*“; „Luke is thereby presenting the action of choosing a replacement for Judas as a necessary action. This, for Luke, is a *good thing*“ (64); „… Luke is definitely presenting the action of Paul as necessary in a *good sense*”.

[175] M. LIMBECK, θέλημα, 338.

Wille kann auch die Stunde der Finsternis miteinbeziehen (vgl. Lk 22,53)[176]. Zeigt Jesus volle Bereitschaft für die Annahme dieses Willens? Es ist zweifelhaft, dass Jesus hier um das Loswerden der Verwerfung seitens des Volkes bittet[177]. Mit J. Ernst ist es zuzugeben, dass die „Betonung stärker auf der Ergebung in den Willen des Vaters als auf dem Zurückschrecken vor der letzten Prüfung“[178] liegt.

In Apg 22,14 wird Paulus im Kontext des Damaskus-Geschehens mit dem Willen Gottes konfrontiert. Laut Hananias hat er die Erwählung dazu bekommen, diesen göttlichen Willen zu „erkennen“. Mit „Willen“ versteht man eindeutig den heilsgeschichtlichen Plan Gottes[179]. Dies ist auf „das Sehen und Hören bezogen“[180]. Gemeint ist hier die Tatsache, dass Paulus Jesus, den Auferstandenen, gesehen und gehört hat. So präsentiert sich das Ereignis der Auferstehung für Paulus als „Mitte des göttlichen Heilsplanes“[181]. Zu dieser Erkenntnis kommt er nicht mittels eigenen intellektuellen Bemühens oder einer beharrlichen Erforschung. Es ist hingegen ihm alles eingegeben und er muss konsequenterweise seine Zustimmung dazu aussprechen.

3.5.2. πληρόω

Das Verb bedeutet „erfüllen“, „verwirklichen.“ Was sich immer erfüllt, ist das, was schon geschrieben steht, verstanden als verschriftliche Form des Heilsplanes. Leicht bemerkbar ist die Bevorzugung des Lukas für diese Wendung: 25 von 87 Belegen im NT sind in seinem Werk. 9 Belege im Evangelium und 16 in der Apostelgeschichte[182]. Im Sinne von Erfüllung hat sich der Begriff im NT durchgesetzt[183]: Die wichtigsten Stellen im lukanischen Werk sind: Lk 4,21; 9,31; 21,24; 22,16; 24,44; Apg 1,16; 2,28; 3,18; 12,25; 13,25.27.52; 14,26; 19,21. Bei Lukas ist nicht die Zeit erfüllt, wie bei Markus (Mk 1,15), sondern das, was geschrieben steht (πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη Lk 4,21), die Schrift. Nach W. Radl, erfüllt sich die Zeit nicht absolut,

[176] Vgl. E. Schweizer, *Lukas*, 228.

[177] Gegen K.H. Rengstorf, *Lukas*, 250.

[178] J. Ernst, *Lukas*, 607. Der Autor spricht im Bezug auf die innerliche Lage Jesu von einem „altertümlichen Verständnis“, das eher das Empfinden Jesu unterstreicht und nicht in erster Linie sein „Erlösungswollen“. Das erklärt den Wortlaut der Stelle, wobei sich der Leser vor einer Art Schwankung des Willens Jesu gestellt fühlt.

[179] Vgl. R. Pesch, *Apostelgeschichte* II, 235.

[180] J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 323. Paulus hat die Auferstehung Jesu als „Mitte des göttlichen Heilsplanes“ erfahren.

[181] J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 323.

[182] Vgl. H. Hübner, πληπόω, 256.

[183] Die folgenden Beispiele belegen dies reichlich: Die Zeit ist „erfüllt“ (Mk 1,15); Christus „erfüllt“ alles (Eph 4,10); ihr werdet mit Geist „erfüllt“ (Eph 5,18) usw.

wie bei Markus, sondern relativ[184]. In seiner Ansprache in der Synagoge zeigt sich, wie Jesus in seiner Person und in seinen Worten selbst die Erfüllung der Schrift ist: Er ist Verkünder des Heils und das Heil selbst[185]. Seit Leben, d.h. sein Programm ist Erfüllung von dem, was Jesus aus Jes 61,1-2 vorgelesen hat: „Die sichtbare Erfüllung der Schrift hat bei der Taufe Jesu stattgefunden; jetzt folgt die hörbare Botschaft von dieser Erfüllung“[186].

Das Spezifikum bei Lukas, was dieses Binom anbelangt, besteht darin, dass diese Erfüllung einen unausweichlichen und unabdingbaren Charakter hat. Lk 24,44 veranschaulicht dies durch die Anschließung der Partikel δεῖ. Die Worte des Auferstandenen weisen auf die Notwendigkeit der Erfüllung all dessen, was im Gesetz, bei den Propheten und in Psalmen geschrieben ist. Selbst hinter dem Schicksal des Judas steht ein Wort der Schrift (Apg 1,16), das nun seine Erfüllung erreicht hat. In Apg 3,18 erfüllt Gott, was er durch den Propheten verkündigt hat, nämlich, dass Christus leiden musste. Die Einwohner von Jerusalem erfüllen ihrerseits die Worte der Propheten durch ihren Urteilsspruch zum Tode Jesu (Apg 13,27). All diese Stellen bauen auf denselben theologischen Gedanken: Verheißung-Erfüllung. Dieses Begriffspaar allein argumentiert überzeugend die Kraft und die Vertretbarkeit der Heilsplanvorstellung bei Lukas. Dadurch ist die Schrift ein kompaktes System, mit zwei zusammengehörenden Teilen. Der Erfüllungscharakter, den die Ereignisse innehaben, verleiht diesen einen übergeschichtlichen Sinn und weist auf eine göttliche Regie für den Verlauf der narrativ dargestellten Dinge hin. Die Sphäre der Kontingenz erschöpft nicht die Auslegung des erzählten Stoffes. Der Anspruch, dass hinter dem Berichteten eine methahistorische Instanz steht, die für einen globalen Zusammenhang von allen verantwortlich ist, erweist sich zwangsläufig. Die Bewegungsachse dieser zusammenhängenden Konstruktion ist ja von Verheißung in Richtung Erfüllung.

3.5.3. προ-Komposita

Diese linguistischen Konstruktionen findet S. Schulz „symptomatisch für die zentrale Vorstellung des göttlichen Planes“[187] in den lukanischen Schriften. Die Partikel wird mit „zuvor“ oder „voraus“ übersetzt, und wird meistens temporal gebraucht: *zuvor*-sagen; *voraus*-bestimmen, *zuvor*-wählen, *zuvor*-verkündigen, *voraus*-wissen etc. Bezogen auf den Plan Gottes, drückt die Präposition προ ein alles umfassendes „vor“ mit Hinweis auf

[184] W. Radl, *Lukas*, 259.
[185] Vgl. H. Flender, *Heil*, 133.
[186] F. Bovon, *Lukas* I, 213.
[187] S. Schulz, *Vorsehung*, 105.

Zeit und Welt[188] Folgende Belege mit προ-Komposita aus den lukanischen Schriften beweisen die Idee des planmäßigen Handelns Gottes: Apg 1,16 (προεῖπεν); Apg 2,23 (προγνώσει); Apg 3,20 (προκεχειρισμένον); Apg 4,28 (προώρισεν); Apg 10,41 (προκεχειροτονημένοις) usw. Diese Verben sind von J.T. Squires im Infinitiv aufgelistet: προοριζω, προκαταγγέλλω, προχειριζομαι, προχειροτονέω[189]. Was nun *zuvor*-gesprochen, -verkündigt oder -bestimmt war, befindet sich entweder in dem Schriftbeweis oder im Willen Gottes. Auf eine einseitige Bahn greift hier S. Schulz, wenn er meint, diese Termini verweisen exklusiv auf den unergründlichen Willen Gottes und weniger auf die Schrift, und bilden die letzte Instanz alles Geschehenen[190]. Ein anderes Verständnis zu dieser Partikel zeigt C.H. Cosgrove, wenn er der Wille Gottes und der Schriftbeweis integrativ und nicht polarisierend betrachtet. Gott gilt als Subjekt dieser προ-Komposita. Vorauswissen, Voraussehen und Vorbestimmung gibt es nur bei ihm. Steht nicht die Schrift als Beweis für diese Verben, dann muss man die ausgedrückten Handlungen im Wesen Gott begründen.

Zusammenfassung

Lukas, der Urheber des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, ist der Theologe des Gottes Planes und man schreibt ihm am ehesten dieser theologische Leitgedanke zu, obwohl ein planmäßiges Handeln Gottes für das Paulus Denken, insbesondere im Römerbrief nicht fremd erscheint. Es muss klargestellt werden, dass Lukas in seinem Doppelwerk den Gottesplan nicht thematisch behandelt. Er theoretisiert darüber nicht, wie die Stoiker seiner Zeit z.B. Weder im Evangelium noch in der Apg findet man ein Kapitel, wo überhaupt nur vom Heilsplan die Rede ist. Der Plan Gottes wird in seinem Wortschatz, sowie in den großen Themen seiner Theologie entdeckt, wie Heilsgeschichte und Umkehr. Es sind die spezifischen Vokabeln, die darauf hinweisen, dass der Eingriff Gottes in die Geschichte Israels und in den Menschen Jesus von Nazareth einen Leitfaden hat, eine Gesamtheit bildet und zu einem eschatologischen Ziel führt.

Es ist in erster Linie das Wort βουλή, das für den Willen Gottes steht, sehr beheimatet bei Lukas. Wie gesehen, die meisten neutestamentlichen Wendungen sind bei Lukas zu finden. Es drückt den Willen Gottes aus, der sich in der Historie und Menschenleben durchsetzt. Gott handeln mit seinem festen und unabänderlichen Willen. Auffallend oft wird auch der Begriff δεῖ gebraucht, dass so viel wie „es muss sein", „es ist nötig" bedeutet. Worte

---

[188] Vgl. W. Radl, προ, 361.
[189] J.T. Squires, *Plan*, 2.
[190] Vgl. S. Schulz, *Vorsehung*, 106.

und Werke Gottes haben einen präzisen und unabänderlichen Ablauf. Der zwölfjährige Jesus *muss* im Tempel sein (Lk 2,49); die Verkündigung des Evangeliums *muss* geschehen (Lk 4,43); die Erfüllung der Schrift mit dem Tod und Auferstehung Jesu *muss* stattfinden (Lk 9,22; 22,37); Paulus muss nach Rom (Apg 19,21; 23,11; 27,24). Alles ist diesem δεῖ unterworfen und niemand kann ihm entgehen, weder Jesus, noch Paulus oder Judas. Bemerkenswert ist auch der Terminus θέλημα, der auch auf göttlichen und menschlichen Willen hinweist. Stark theologisch ist der Begriff πληρόω, der für die Idee der Erfüllung zusammenfasst. Was Gott vorgedacht und vorbestimmt hat, kennt die Zeit der Versprechungen im Alten Testament und die der Erfüllungen in Jesus Christus im Neuen Testament.

Zu dieser Reihe von Vokabeln gehören offensichtlich auch die προ-Komposita. Dieser Partikel steht für „zuvor“, „voraus“ und meint was Gott schon im Voraus oder vorzeitlich in seinem Ratschluss vorgesehen hat.

Der repräsentativste Satz des Lk-Apg für den Plan Gottes ist wahrscheinlich der in Apg 2,23 aus der Pfingstpredigt von Petrus: τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. Die Jesuszeit und alles davor und danach läuft nach einem vorbestimmten Plan Gottes. Dieser ist ein Heilsplan und keine starre und kalte Prädestination. Die ganze Geschichte wird daher zu einer Heilsgeschichte, wo der Mensch aufgefordert ist, sich nach Gottes Willen zu orientieren, ihn anzunehmen durch Umkehr, damit er das Heil erlangt.

Für Lukas bleibt keinen Raum für den Zufall. Selbst die harmlosen Geschehnisse haben einen Hintergrund. Er baut deine philosophische Theorie, obwohl im das stoische Denken sicherlich nicht unbekannt war, aber er bedienst sich dieser gewissen Termini, um seine Theologie zu gestalten und in derer Mitte den Gottesplan zu setzen. Was in der griechischen Philosophie für Schicksal ausgesprochen wurde, bekommt bei Lukas solche Züge, die von einer persönlichen und allherrschenden göttlichen Instanz sprechen. In der Mitte dieses Planes steht zentral die Figur Jesu Christi als jener, den de Plan zur Vollendung bringt. In ihm erfüllt sich, was vorgedacht, vorgeplant und vorbestimmt war.

IL CLERO ROMANO-CATTOLICO DI BESSARABIA DURANTE IL PERIODO INTEBELLICO

*Petru CIOBANU**

Abstract: The article provides the most important figures of Roman Catholic priests who, during the inter-war period, have been working or were born in Bessarabia. Firstly, there are provided shortly the biographies of the priests who during between two world wars took care of the spiritual well-being of the Bessarabian Catholics, the presentation of their life does not stop at 1940, when Bessarabia was occupied by the Soviets, but goes to the end of each one's life. Next, there are provided the figures of four priests from the area between Prut and Nistru, who in the interwar period either were born or were ordained as priests. They operating farther within Diocese of Iaşi, even if they do not refer strictly to clergy, we considered it appropriate to provide, at the end, some figures of seminarians who did not reached the time of their ordination as priests, abandoning, from subjective or objective reasons, the path of sacerdotal formation.

Keywords: clergy, Roman Catholic Church, Bessarabia, priest, seminarist, interwar period, Glaser.

Introduzione

Importante per lo studio della storia di Chiesa Cattolica di Bessarabia nel periodo interbellico, oltre alla storia delle parrocchie, è la presentazione dei sacerdoti che hanno lavorato nelle comunità tra il Prut ed il Dniester. In questo articolo vogliamo presentare in forma dettagliata, per quanto possibile, brevi aspetti biografici di alcuni personaggi che hanno lasciato una traccia speciale nella storia della Chiesa Cattolica di Bessarabia, anche a rischio di andare oltre i limiti cronologici del titolo dell'articolo. E, parafrasando Miron Costin, dimostreremo che "nascono anche in Bessarabia sacerdoti", volendo indicare i sacerdoti dello spazio tra il Prut e il Dniester, sia quelli nati, sia quelli ordinati preti nel periodo che vogliamo analizzare.

1. I sacerdoti che hanno lavorato in Bessarabia

Se vogliamo offrire un numero dei preti che hanno lavorato in Bessarabia tra le due guerre mondiali, sarà difficile, perché alcune parrocchie non hanno mai avuto un parroco proprio, alcune lo hanno avuto per un breve periodo; inoltre, alcune parrocchie sono state amministrate da sacerdoti

* Università di Stato di Chisinau, Republica Moldavia; email: petru_rc@yahoo.it.

fuori provincia. Tuttavia, secondo i dati che abbiamo, in Bessarabia hanno operato circa 25 preti, tra cui anche quelli che, vivendo nelle altre regioni della Grande Romania, amministravano alcune parrocchie cattoliche di Bessarabia.

1.1. Marco Glaser

Primo tra i sacerdoti menzionati è Marco Glaser, parroco della parrocchia "Divina Providenza" di Chişinău e decano di Bessarabia.

Marco Glaser è nato il 25 aprile 1880 in Landau[1], nella famiglia dei colonisti tedeschi deportati nel sud della Russia zarista[2]. Tra 1894-1897 ha frequentato i corsi liceali nel Seminario di Saratov, quarta classe, con un programma di sei anni. Nel 1897 incominciò gli studi teologici nello stesso seminario, proseguiti poi a Roma, nel Collegio *Germanicum* e all'Università *Gregoriana*, dove ha ottenuto il dottorato in filosofia nel 1903, e in teologia nel 1907. È stato ordinato sacerdote il 24 luglio 1905, a Minsk, dall'arcivescovo di Moghilev, Jerzy Józef Szembek. Tra 1907-1916, ha lavorato come vice-rettore o professore di teologia nel Seminario di Saratov, essendo contestualmente anche canonico della cattedrale cattolica della città e consigliere diocesano. Nel 1916 è stato trasferito a Chişinău e nominato parroco della Parrocchia "Providenza Divina"[3]. Tra 1917-1920 ha avuto anche l'incarico di vicario generale di Bessarabia[4], nel 1920 essendo stato nominato decano della provincia[5]. In tali incarichi, tranne quello di vicario generale, è stato confermato dal vescovo Alessandro Th. Cisar il 28 luglio 1922[6]. Per poco tempo, nel 1930, mons. Maro Glaser ha curato la comunità di Soroca[7], e come decano doveva occuparsi anche dei problemi che esistevano nelle parrocchie del Decanato di Bessarabia, cercando di trovare le migliori soluzioni[8].

Il 4 febbraio 1924, Marco Glaser, con altri tre sacerdoti della Diocesi di Iaşi, è stato nominato cameriere segreto soprannumerario di Papa Pio XI. La notizia fu comunicata al vescovo Alessandro Th. Cisar il 17 febbraio 1927, tramite una lettera del prefetto della Congregazione *De Propaganda*

---

[1] Oggi Şîrokolanivka, raion Veselînove, regione Mîkolaiiv, Ucraina.

[2] Cfr. Dănuţ Doboş, "Episcopul martir Marcu Glaser", *Analecta catholica* 2 (2006) 157.

[3] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 252.

[4] Cfr. Dănuţ Doboş, "Martiri şi mărturisitori ai Bisericii Catolice din Moldova", *Buletin istoric* 5 (2004) 244.

[5] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 252.

[6] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 72; Dănuţ Doboş, "Episcopul martir Marcu Glaser", 157; Alois Moraru, "Catolicii din Chişinău în perioada interbelică", *Analecta catholica* 3 (2008)183.

[7] AERC Chişinău, Fondo *Istorie*, borsa *Dieceza de Iaşi*, f. 21, 25.

[8] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 92-95v, 105.

Fide, cardinale Willem Marinus van Rossum[9]. In una lettera mandata ai preti e fedeli, il vescovo Cisar annunciava a tutta la diocesi il grande evento:

> Il Santo Padre ha avuto la benevolenza di accordare onorificenze pontificie ai quattro sacerdoti della Diocesi di Iaşi… Quindi, vi informiamo che con i decreti di 5.02.1924 sono stati nominati camerieri segreti, soprannumerari della Sua Santità Pio XI i seguenti: Reverendo Giovanni Bogleş..., Reverendo dr. Giovanni Gabor..., Reverendo dr. Marco Glaser... e Reverendo Michele Robu... Le onorificenze concesse hanno lo scopo di far conoscere il loro zelo per la gloria del nome di Dio ed il bene della santa Chiesa[10].

Il 21 ottobre 1930, con l'occasione del suo 25° anniversario sacerdotale, mons. Marco Glaser è stato nominato prelato papale[11].

Nel *Rapporto quinquennale* mandato a Roma il 10 ottobre 1928, il vescovo Michele Robu indicava Marco Glaser come *doctus..., pius, prudens, in animarum cura diligens, integris moribus, indolis facilis* – "studioso…, pio, prudente, diligente nella cura delle anime, integro moralmente, abile nella virtù". Dallo stesso rapporto sappiamo che il parroco di Chişinău aveva la cittadinanza rumena[12]. Il 4 marzo 1938, come cittadino rumeno, mons. Marco Glaser ha prestato giuramento di lealtà a re Carlo II (1930-1940), alla Costituzione e alle leggi del paese e ha giurato di svolgere "con onore e coscienza l'incarico" quale gli è stato affidato e di custodire "i segreti del servizio". Il giuramento è stato prestato davanti a padre Giovanni Hondru[13].

Il 1 settembre 1939, mons. Marco Glaser fu nominato rettore del Seminario di Iaşi, ufficio nel quale rimase fin il 15 novembre 1941, quando ebbe la nomina a capo della Missione Cattolica di Transnistria, con la residenza a Odessa. Il storico di Iaşi Dănuț Doboş sostiene che Glaser fu nominato rettore a Iaşi il 1 aprile 1939, data che a noi pare improbabile, perché il 18 maggio 1939, Glaser scriveva al vescovo Michele Robu da Chişinău, informandolo riguardo alla situazione della sua parrocchia[14]. Nello stesso anno, il 27 maggio, don Francesco Krajewski scriveva anch'egli al vescovo di Iaşi, dicendo che "sono lieto di essere con Monsignore Marco Glaser"[15]. Il 1 giugno 1939, il parroco di Chişinău di nuovo scriveva al vescovo Robu, chiedendo

---

[9] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1920, non numerato.

[10] Citato secondo: Iosif Tamaş – Fabian Doboş, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice din Moldova de la înființarea Episcopiei de Iaşi (1884) până în prezent*, II, Sapientia, Iaşi 2011, 16.

[11] Cfr. "Excelența Sa Mons. Dr. Marcu Glaser", *Lumina creştinului* (luglio-agosto 1943) 194; Dănuț Doboş, "Martiri şi mărturisitori ai Bisericii Catolice din Moldova", 244; AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 252.

[12] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 122.

[13] Cfr. AERC Iaşi, borsa 4/1938-1941, f. 37.

[14] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 113.

[15] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 114.

di lasciare a lui Krajewski; inoltre, scriveva che ha voluto personalmente chiedere per questo giovane sacerdote la nomina definitiva come il suo collaboratore[16]. Or, se fosse già stato nominato rettore, non avrebbe avuto tali richieste. Poi, se la nomina fosse stata il 1 aprile, perché solo il 9 ottobre 1939 don Giovanni Hondru chiedeva il vescovo Robu chi è stato nominato parroco a Chişinău al posto di mons. Marco Glaser?[17]

Il 25 luglio 1943, nella Cattedrale "San Giuseppe" di Bucarest, mons. Marco Glaser fu consacrato vescovo titolare di *Caesaropolis*[18]. Consacratore principale fu il nunzio apostolico pe la Romania, arcivescovo Andrea Cassulo, i co-consacranti furno l'arcivescovo di Bucarest Alessandro Th. Cisar e il vescovo di Iaşi Michele Robu[19]. Dalla Bessarabia parteciparono don Giacinto Bock e don Nicolao Szczurek. Tre giorni dopo la consacrazione episcopale, il 28 luglio, Marco Glaser era già sulla strada verso Odessa, fermandosi due giorni a Chişinău, dove, con il vescovo Michele Robu, celebrò una messa pontificale. Il 1 agosto dello stesso anno, mons. Marco Glaser prese possesso nella cattedrale di Odessa[20].

Ecco cosa scriveva di mons. Marco Glaser la rivista *Lumina creştinului* di luglio-agosto 1943:

> Questa ascensione nei più importanti posti di responsabilità mostrano da sé le qualità spirituale e intellettuale di mons. Marco Glaser. Sua Eccellenza era prima di tutto il sacerdote nel pieno senso della parola. Viveva le verità che lui predicava dalle cattedre e dai amboni delle chiese, edificando tutti con il suo esempio di umiltà e bontà[21].

In seguito all'avanzamento verso ovest dell'esercito russo, il vescovo Marco Glaser si rifugiò in Romania. Scrivendo al vescovo Michele Robu nel febbraio 1944, lui si mostrava preoccupato per il destino dei sacerdoti rimasti nella missione di Transnistria, con la quale aveva perso ogni contatto. Il

---

[16] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 115.

[17] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 26.

[18] Caesaropolis o Cesaropolis è stata una diocesi di Provincia Macedonia II, dipendente da Filippi. La città è stata fondata, probabilmente, nel IX secolo d.C. e nominata così dopo il nome di un cesare bizantino, il genere dell'imperatore Teofilo (829-842), Alessio Mosele, il comandante di una campagna militare organizzata in questa regione verso il 830. La diocesi e menzionata per la prima volta nelle note dell'imperatore Leone il Saggio (886-912). Non si conosce la storia di questa diocesi, tranne che più tardo fu sottoposta alla Chiesa metropolita di Zichna. È scomparsa nel XIV secolo, quando la regione fu conquistata dai ottomani (Cfr. R. Janin, „Césaropolis", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Librairie Letouzay et Ane, Paris 1953, col. 252-253).

[19] Cfr. "Excelența Sa Mons. Dr. Marcu Glaser", 193.

[20] Cfr. "Consacrarea întru episcopat a Mons. Dr. Marcu Glaser", *Lumina creştinului* (settembre 1943) 229-230.

[21] "Excelența Sa Mons. Dr. Marcu Glaser", 194.

31 marzo dello stesso anno, Glaser era tra le 138 persone della Diocesi di Iaşi che dovevano rifugiarsi a Beiuş, in Transilvania. Ma la sua scelta fu di stabilirsi a Bucarest come ospite dell'arcivescovo Alessandro Cisar[22].

Il 20 ottobre 1944, dopo la scomparsa del vescovo Michele Robu (27 settembre), Papa Pio XII nominò mons. Marco Glaser come amministratore apostolico della Diocesi di Iaşi, "con tutti i diritti, facoltà e obblighi derivanti da questa dignità". La sua nomina gli fu comunicata dal nunzio Andrea Cassulo[23]. Mantenne l'ufficio di amministratore fino alla nomina di Antonio Durcovici come vescovo di Iaşi, il 5 aprile 1948, quando fu nominato vicario generale della diocesi. Dopo l'arresto del vescovo Durcovici, il 26 giugno 1949, Marco Glaser prese di nuovo la guida della Diocesi di Iaşi, ma fu sistematicamente ostacolato dal regime comunista nello svolgere una normale attività pastorale. Nel 1950 fu sottoposto a ripetute indagini dalla *Securitate* di Iaşi, fatto che gli causò un infarto. Morì il 25 maggio 1950[24]. Ricevette gli ultimi sacramenti da don Gaspare Bachmeier, originario della Bessarabia, e fu sepolto il 27 maggio 1950 nel Cimitero "Eternitatea" di Iaşi[25].

1.2. Il canonico Valentin Hartmann

A Chişinău, accanto a mons. Marco Glaser, la cura spirituale dei fedeli cattolici della capitale in Bessarabia, quasi per tutto il periodo tra le guerre, fu assicurata anche dal canonico Valentin Hartmann, originario di Landau, come Marco Glaser[26]. Nacque il 12 ottobre 1858 e fu ordinato sacerdote il 5 gennaio 1882. Nel 1923, scappando "da una morte certa per le mani dei bolscevichi", si rifugiò in Romania, a Chişinău, per aiutare il suo nipote, mons. Marco Glaser, nel lavoro pastorale[27]. Così è delienato dal vescovo Michele Robu: *laudabilis, sedulus in animarum cura non obstante aetatis satis provecta, prudens, integris moribus* – "Lodevole in tutte le cose, zelante nella cura delle anime, nonostante la sua età abbastanza avanzata, prudente, moralmente integro". Il rapporto lo indicava come vicario parrocchiale a Chişinău, avendo il titolo di canonico onorifico della Diocesi di Tiraspol[28]. Nel 1931, nel periodo di assenza di mons. Marco Glaser, Hartmann fu decano di Bessarabia e parroco di Chişinău[29].

---

[22] Cfr. Dănuț Doboş, „Episcopul martir Marcu Glaser", 164.

[23] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 232.

[24] Cfr. Dănuț Doboş, "Martiri şi mărturisitori ai Bisericii Catolice din Moldova", 244-246.

[25] Cfr. Dănuț Doboş, "Episcopul martir Marcu Glaser", 164.

[26] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 107.

[27] Cfr. Anton Gabor, "Istoricul comunității catolice din Chişinău", *Almanahul "Presa Bună" pe anul 1935*, 62.

[28] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 123.

[29] Cfr. AERC Chişinău, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 47.

Morì il 27 agosto 1937. La notizia della sua morte fu annunciata dal vescovo di Iasi attraverso una circolare dal 28 agosto dello stesso anno, in cui esortava i sacerdoti e i fedeli a pregare per il "caro scomparso", informando che i funerali sarebbero stati "a Chişinău, lunedì, alle ore 1"[30]. Infatti, fu sepolto il 30 agosto[31] nel cimitero armeno di Chişinău.

1.3. Don Nicolao Szczurek

Un'altra figura marcante di sacerdote del periodo interbellico di Bessarabia è rappresentata da don Nicolao Szczurek, parroco di Orhei, Tighina, Emmental e Chişinău. Questo "santo prete polacco", come lo chiamava don Stanislao Skudrzyk[32], nacque a Odessa, il 6 dicembre 1873, dai genitori Giovanni e Eleonora, nata Maliburska[33]. La sua famiglia era abbastanza povera, ma anche molto fedele, e abitava in un'unica stanza al piano seminterrato. I suoi genitori erano malati da tubercolosi e da piccolo Nicolao fu obbligato ad averne cura di loro. Dall'età di 8 anni, lavorando come distributore di giornali, mantenne l'intera famiglia, cioè i genitori, lui e la sorella minore, Lucia. All'età di 9 anni rimase senza padre. Desideroso di diventare sacerdote, si rivolse per l'aiuto a un vicino benestante, di cui non conosciamo il nome, al quale promise che qualora fosse diventato sacerdote avrebbe pregato per lui in tutte le messe[34].

Gli studi primari li fece nella scuola parrocchiale della città natale, e quelli liceali e teologici a Saratov, nel seminario della località. Fu ordinato sacerdote il 25 aprile 1904 dal vescovo di Tiraspol Eduardo von de Ropp[35]. Dopo l'ordinazione, ha operato prima nella città di Zaporijjea, e nel 1905 fu trasferito a Tighina, dove rimase fino al 1907, quando, su decisione del

[30] Cfr. Iosif Tamaş – Fabian Doboş, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice*..., II, 136.

[31] Cfr. Dănuț Doboş, "Episcopul martir Marcu Glaser", 169, foto 7.

[32] Cfr. Stanisław Skudrzyk, "Wspomnenia wojenne" ["Ricordi della guerra"], in Edward Walewander, *Polacy w Mołdawie mówią o sobie* [*I polacchi di Moldavia parlano di sé stessi*], Lublin 1995, 218.

[33] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 130.

[34] Stanisław Skudrzyk, "Wspomnenia wojenne" ["Ricordi della guerra"], 216. Secondo le date di don Stanislao Skudrzyk, don Nicolao Szczurek è rimasto presto anche senza la sua madre. L'informazione è contraria a quello che sta scritto in un articolo di 1934, nella rivista *Lumina creştinului*, dedicato all'anniversario di 30 anni di sacerdozio del parroco di Tighina, in cui si trova anche una corta storia dell'orfanotrofio aperto da don Nicolao. Secondo questi dati presi dallo stesso sacerdote, ha aperto l'orfanotrofio „spinto dalla sua madre". (Cfr. Anton Gabor, "Un jubileu preoțesc", *Lumina creştinului* 6-7 (1934) 105-106). Un'altra prova che non è rimasto da piccolo orfane di madre è una lettera di Anton Krasnopolski, capo della comunità cattolica di Tighina, del 1922, in cui questo parla di una "madre anziana all'età di 80 anni" (Cfr. Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 139-139v).

[35] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 130.

vescovo Giuseppe Kessler, fu trasferito a Stavropol, dove lavorò fino al 1910; nell'anno successivo fu inviato a Ekaterinoslav[36]. Tra il 1912 e il 1914 fu parroco a Stavropol, da dove fu trasferito di nuovo in Bessarabia, a Tighina[37].

Dal 1914 fino alla fine della sua vita, don Nicolao Szczurek è stato pastore per i cattolici della Bessarabia e, dopo il 1944, del RSS Moldava. Nel 1916 fu nominato parroco di Orhei[38], ma molto probabilmente era solo l'amministratore della parrocchia, come dimostrano le lettere inviate al vescovo Cisar nel 1921, in cui firmava *administrator Ecclesiae Orheiensis* – "amministratore della Chiesa di Orhei"[39]. Su richiesta dei fedeli di Tighina, nel 1922 fu trasferito lì come parroco, rimanendo nello stesso tempo anche ad amministrare la Parrocchia di Orhei[40]. Tra 1926-1933 adempì anche all'ufficio di parroco di Emmental[41]. Lo stesso giuramento di fedeltà al re, alla Costituzione e alle leggi del paese fu deposto da Szczurek il 5 marzo 1938[42]. Nel 1939, dopo la nomina di mons. Marco Glaser all'ufficcio di rettore del Seminario di Iaşi, don Nicolao Szczurek fu nominato parroco di Chişinău[43].

Il 16 novembre 1921, scrivendo al vescovo Alessandro Cisar, lo informava che era membro della Congregazione "San Pietro Claver", chiedendo l'approvazione dei privilegi e facoltà concessi, in quanto tali, dalla Santa Sede[44].

Ecco come lo caratterizzava vescovo Michele Robu nel rapporto mandato alla Santa Sede nel 1928: *pietate excellens, in nullo reprehensibilis, animarum zelantissimus, se omnibus spolians pro Deo et proximo* – "particolare nella pietà, per nulla riprovevole, molto zelante per le anime, rinunciando a tutto per Dio e il prossimo"[45]. Infatti, dove ha attivato, una delle sue prime cure fu l'aiuto per i poveri. Per questo aprì nella casa parrocchiale di Tighina un orfanotrofio, chiamando la sorella Lucia per aiutarlo nella cura dei bambini[46]. Don Nicolao desiderava aprire un orfanotrofio anche a Chişinău,

---

[36] Oggi città Dnipro in Ucraina.

[37] Cf. Nelea Saganova, "Римско-католическая церковь в Молдавской ССР в 1940-1960 гг.", ["La Chiesa Romano-Cattolica di RSS Moldava nei anni 1940-1960"], *Analecta catholica* 2 (2006) 120.

[38] Cfr. Nelea Saganova, "Римско-католическая церковь в Молдавской ССР в 1940-1960 гг.", ["La Chiesa Romano-Cattolica di RSS Moldava nei anni 1940-1960"], 121.

[39] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 129, 130v.

[40] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 138.

[41] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 151; Idem, borsa 1/1855, f. 166.

[42] Cfr. AERC Iaşi, borsa 4/1938-1941, f. 50.

[43] Cf. Nelea Saganova, "Римско-католическая церковь в Молдавской ССР в 1940-1960 гг.", ["La Chiesa Romano-Cattolica di RSS Moldava nei anni 1940-1960"], 121.

[44] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1827, f. 129.

[45] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 123.

[46] Cf. Nelea Saganova, "Римско-католическая церковь в Молдавской ССР в 1940-1960 гг.", ["La Chiesa Romano-Cattolica di RSS Moldava nei anni 1940-1960"], 121.

in uno degli edifici dei sovietici. Negli anni 1940-1941, quando la Bessarabia era in Unione Sovietica[47], ricevette l'approvazione della municipalità per aprire questo asilo degli orfani[48].

Nel 1944, dopo l'occupazione di Bessarabia dai sovietici, Szczurek rimase l'unico prete cattolico a prendersi cura dei credenti della nuova entità statale, RSS Moldava. Le nuove autorità comuniste gli permisero di occuparsi soltanto delle parrocchie di Chişinău e Soroca, un divieto che non tenne in considerazione, perché continuò a camminare nell'intera regione, visitando tutte le comunità cattoliche. Un desiderio al quale dedicò sforzi e tempo fu la registrazione delle parrocchie cattoliche di RSS Moldava e il trasferimento di queste sotto la giurisdizione di un vescovo dell'Unione Sovietica, poiché i legami con la Diocesi di Iaşi erano interrotti[49].

Don Nicolao Szczurek scomparve il 6 giugno 1948, all'età di 75 anni. La messa funebre fu celebrata dal don Francesco Krajewski, allora parroco a Cernăuţi. Il defunto pastore fu inizialmente sepolto nel cortile della chiesa cattolica di Chişinău, da dove, all'inizio degli anni '60, le sue spoglie furono trasferite nel cimitero armeno di Chişinău[50].

1.4. Don Giovanni Hondru

Don Giovanni Hondru nacque il 3 novembre 1877 nel villaggio di Stolniceni nella contea di Lăpuşna. Fece gli studi primari presso la Scuola spirituale e il Seminario di Chişinău. Seguì gli studi teologici nel Seminario di Minsk e fu ordinato prete il 26 novembre 1899, proseguendo i suoi studi presso l'Accademia teologica di Kazan. Nel 1902 fu nominato capo della Missione contro le sette in Bielorussia, un anno dopo, nella stessa funzione, anche in Ucraina[51]. Secondo le informazioni fornite dalla gendarmeria di Ismail, don Giovanni Hondru fu monaco in uno dei monasteri del Monte Athos e un tempo anche cappellano sulla corazzata "Petropavlovsk", fino alla nomina come capitano di questa nave dell'ammirale Makarov (1904)[52]. Nel 1904, in modo informale fece il passaggio dalla confessione greco-orientale alla Chiesa Cattolica, essendo stato formalmente iscritto nei registri della Cattedrale di Lutsk nel 1906. Tra il 1904 e il 1907 studiò teologia cattolica nel Seminario di Zhytomyr e nel 1907 fu nominato vicario parrocchiale

---

[47] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 133.

[48] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 134.

[49] Cf. Nelea Saganova, "Римско-католическая церковь в Молдавской ССР в 1940-1960 гг.", ["La Chiesa Romano-Cattolica di RSS Moldava nei anni 1940-1960"], 124-125.

[50] Cfr. Nelea Saganova, "Римско-католическая церковь в Молдавской ССР в 1940-1960 гг.", ["La Chiesa Romano-Cattolica di RSS Moldava nei anni 1940-1960"], 125-126.

[51] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 47.

[52] Cfr. AISR, fondo 821, inv. 128, borsa 597, f. 7v.

a Chişinău, da dove l'8 settembre 1908, fu trasferito nell'incarico di parroco a Ismail[53]. Come sacerdote della Diocesi di Iasi, fu indicato dal vescovo Alexandru Th. Cisar come "sacerdote diligente e abile"[54]. Fu anche coinvolto politicamente come membro del Partito Nazionale Liberale, di cui il 18 febbraio 1938, si considerò dimesso[55].

Con una salute debole a causa dell'età e delle preoccupazioni, don Giovanni Hondru parla spesso di questi problemi nelle sue lettere indirizzate al vescovo Michele Robu. Il 29 aprile 1933 scriveva di avere il sangue infetto, motivo per cui chiamò da Sulina don Rafaele Haag per ricevere gli ultimi sacramenti[56]. Il 17 gennaio 1935 informava il vescovo Robu di un "gonfiore con ramificazione vicino ai reni" e di un'appendicite[57], che non aveva ancora trattato, e dello stesso problema scriveva un anno prima, il 29 gennaio 1934[58]. L'intervento chirurgico ebbe luogo a Sărata, nel febbraio o marzo 1935[59], e chiese al vescovo Robu il 29 gennaio dello stesso anno di partire in ferie dal 22 febbraio al 22 marzo. La risposta del vescovo fu positiva, con la condizione che Hondru facesse il suo testamento e lo mandasse in curia[60]. Il 5 giugno 1936, informava lo stesso vescovo di altri problemi di salute: sia un tumore alla colonna vertebrale, sia una "malattia causata dalle ghiandole"[61].

Come luogo per l'eterno riposo, don Giovanni Hondru scelse il cimitero di Crasna[62], ma non gli fu concesso di essere sepolto lì. Il giorno in cui la Bessarabia fu occupata dai sovietici, gli fu data l'opportunità di lasciare la regione. Inizialmente accettò la proposta, ma poi la rifiutò, rimanendo a Ismail. Fu arrestato il 11 luglio 1940 e detenuto nella prigione della città. Il 6 maggio 1941, essendo stato giudicato, fu deportato in Russia[63]. Il 3 giugno 1941, in base all'articolo 54/13 del Codice Penale dell'Unione Sovietica, fu condannato a otto anni di lavori forzati. Fu inviato in Gulag senza sapere nulla del suo destino dopo la deportazione[64].

---

[53] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 47.
[54] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 25.
[55] Cfr. AERC Iaşi, borsa 4/1938-1941, f. 7, 8.
[56] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 38.
[57] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 60.
[58] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 49.
[59] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 57, 59.
[60] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 217.
[61] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 72v.
[62] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 60.
[63] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 127.
[64] Cfr. Anton Coşa, "Pământul uitat... de dincolo de Prut", in Aurel Percă, ed., *Ca toți să fie una*, Sapientia, Iaşi 2010, 179.

1.5. Don Andrea Keller

Don Andrea Keller nacque nel 1867, nel villaggio di Selz[65], nel dipartimento di Odessa, governatorato di Herson. Segui gli studi seminariali nel Seminario di Saratov, dove fu ordinato sacerdote nel 1890. Da allora ha lavorato come vicario a Nikolaev, vice parroco a München[66], vicino a Odessa, poi a Neu-Landau[67]. Da qui, fu nominato professore di religione a Odessa, poi parroco a Elisavetgrad[68], da dove tornò a Odessa, prima come professore di religione, e dal 1910 come parroco. Durante la rivoluzione bolscevica dovette nascondersi, riuscendo nel 1920 a fuggire da Odessa con il vescovo Giuseppe Kessler. Si è rifugiato poi a Bucarest, e da lì si stabilì a Crasna. Fu nominato parroco a Tighina, parrocchia che ha guidato fino alla sua morte, il 17 aprile 1922. I funerali sono stati celebrati il 19 aprile, e don Andrea Keller fu sepolto, secondo la sua volontà, nel villaggio di Balmaz. La liturgia funebre fu presieduta da don Michele Robu come rappresentante del vescovo Alessandro Th. Cisar[69].

1.6. Don Matia Szydagis

Nel nord di Bessarabia, a Bălți, durante il periodo interbellico ha lavorato don Matia Szydagòis, nato il 26 novembre 1893 in Lituania[70]. Nel 1892 ha finito i suoi studi nel Seminario di Saratov[71] ed è stato ordinato prete nel 1983 nella stessa città[72]. Tra 1893-1905, ha attivato a Simferopol, essendo poi stato trasferito come parroco a Bălți il 19 agosto 1905[73], comunità che guidò 31 anni. Nel suo rapporto del 1928, il vescovo Michele Robu scriveva nel suo conto: *Suo munere laudabiliter fungitur; quum tamen non firma sit valetudine, filiales distantes longe ab urbe Bălți (30 et 40 km) raro pastore vident* – "Svolge la sua missione lodevolmente; quando non è forte a causa della salute, le filiali lontane dalla città di Bălți (30-40 km) vedono raramente il loro pastore". Come tratti personali, era "integro moralmente, pio", un uomo che amava la gioia, essendo indulgente con il divertimento[74]. Come altri sacerdoti, anche lui ha giurato fedeltà al re, alla Costituzione e

---

[65] Oggi Lîmanske, raion Razdelna, regione Odesa, Ucraina
[66] Oggi villaggio Hradivka, raion Veselînove, regione Mîkolaiiv, Ucraina.
[67] Oggi villaggio Viuşkovo, raion Erşov, regione Saratov, Rusia.
[68] Oggi città Kropîvnîțkîi, regione Kirovohrad, Ucraina
[69] Cfr. Mihai Robu, "Canonic Andrei Keller", *Lumina creştinului* 6-7 (1922) 86-88.
[70] Cfr. "Părintele Matei Szidaghis", 176.
[71] Cfr. AERC Iaşi, borsa 3/1921, f. 15.
[72] Cfr. "Părintele Matei Szidaghis", *Lumina creştinului* (novembre 1941) 176.
[73] Cfr. AERC Iaşi, borsa 3/1921, f. 15.
[74] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 124.

alle leggi, il 6 marzo 1938[75]. Morì il 23 settembre 1943, la messa funebre fu celebrata dal vescovo di Iaşi e un gruppo di sacerdoti, a Bălţi[76].

1.7. Don Giacinto Bock

Importante per i cattolici di Bessarabia, specialmente per quelli del nord, è stata l'attività di don Giacinto Bock, nato il 7 giugno 1885 a Podkamień (Polonia)[77]. Nel 1899 entrò nell'Ordine dei Fratti Minori Conventuali, pronunciando i voti l'8 dicembre 1904, a Hălăuceşti, in Romania. Fu ordinato prete il 19 settembre 1909, a Roma. Ha operato come vicario parrocchiale a Bacău, parroco a Faraoani (1915-1916) e Buruieneşti[78]. Nel 1916, dopo l'entrata della Romania nella Prima Guerra Mondiale, don Giacinto Bock fu arrestato a causa del suo nome tedesco e alla mancanza della cittadinanza rumena, e fu internato in una prigione di Ialomiţa. Fu liberato all'nizio del novembre dello stesso anno, dopo che l'amministratore apostolico della Diocesi di Iaşi, don Ulderico Cippoloni, indirizzò una lettera di protesta al ministro degli affari interni V. Morţun[79]. Nel 1917 fu arrestato di nuovo e internato in prigione di Bacău, fu liberato il 29 novembre 1917 e riprese l'incarico di parroco a Faraoani[80].

A partire da 1930, fu attivo in Bessarabia, a Bălţi, nell'ufficio di vicario parrocchiale[81]. Venuto da piccolo insieme con i genitori in Romania[82], soltanto nel 1932 don Giacinto Bock cercò di ottenere la cittadinanza rumena. Infatti, all'inizio del settembre dello stesso anno, chiese a Iaşi una serie di documenti sollecitati dal ministero. Non avendo ricevuto nessuna risposta, il 19 settembre dello stesso anno, si rivolse di nuovo alla Curia diocesana con la richiesta dei seguenti documenti: 1) atto di moralità (buon comportamento); 2) atto di conferma che disponesse di sufficienti mezzi di sussistenza; 3) atto che testimoniasse la permanenza per 27 anni in Romania, che appartenesse al clero della diocesi, che fosse utile al Paese e che la

[75] Cfr. AERC Iaşi, borsa 4/1938-1941, f- 48.

[76] Cfr. "Părintele Matei Szidaghis", 176.

[77] Oggi Pidkamin, raion Brodî, regione Liov, Ucraina

[78] Cfr. Iosif Simon, *Franciscanii Minori Conventuali, Provincia "Sfântul Iosif" din Moldova*, Serafica, Bacău 1999, 104.

[79] Cfr. Dănuţ Doboş, *Pro memoria. Dieceza Romano-Catolică de Iaşi în anii Primului Război Mondial*, Sapientia, Iaşi 2018, 113.

[80] Cfr. Cfr. Dănuţ Doboş, *Pro memoria*, 115

[81] Cfr. "Starea actuală a Diecezei Catolice de Iaşi (la 10 Decembrie 1932)", *Almanahul "Presa Bună" pe anul 1933*, Iaşi 1933, 55.

[82] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog. Misionari şi preoţi autohtoni: diecezani şi franciscani, clerici şi fraţi călugări care au lucrat în Moldova pe teritoriul actual al Diecezei de Iaşi. 1600-2000*, Presa Bună, Iaşi 2001, 249.

Diocesi di Iaşi avesse bisogno di lui[83]. Il 14 marzo 1933, poiché aveva tante difficoltà per ottenere la cittadinanza, Bock scrisse al vescovo Michele Robu, chiedendogli di intervenire al Ministero degli Affari Interni e alla Commissione per la Naturalizzazione, per "sostenere la mia richiesta di ottenere la cittadinanza rumena"[84]. Gli sforzi rimasero rimasti senza risposta, perché neanche nel 1942 don Giacinto ottenne la cittadinanza rumena[85]. Nel suo rapporto del 1928, il vescovo Michele Robu lo descriveva come *suficienter doctus, pius, laudabilis moribus et in munere implendo* – "abbastanza dotto, pio, con comportamenti lodevoli e compiendo la sua missione"[86].

Dopo l'occupazione della Bessarabia dai sovietici nel 1944, don Giacinto Bock si ritirò in Romania. Nel settembre 1945 fu nominato parroco a Siret. Lì riaprì la filiale della Società "Don Polski" ("Casa Polacca"); nonostante gli ostacoli messi dal regime comunista, ha dato un contributo importante alla rinascita culturale dei polacchi di Siret, organizzando per i bambini di etnia polacca corsi di religione nella loro lingua. Il periodo di attività di Bock a Siret si prolungò per 8 anni, al termine dei quali andò in pensione[87]. Morì a Prăjeşti il 17 dicembre 1958, nel 73° anno della sua vita, e fu sepolto nel cimitero del villaggio[88].

1.8. Don Michele Hellon

Nel nord della provincia ha operato anche don Michele Hellon, di origine polacca, nato nel 1876[89] in Moldavia, a Paşcani[90]. Ha studiato nel Seminario di Iaşi[91], ma durante il periodo dei studi è andato in Polonia, svolgendo il ministero a Łomża[92]. Sapendo che a Hotin, in Romania, era bisogno di un prete, rispose positivamente. In questo modo, a partire dal 1926, ha operato come parroco a Hotin, prendendosi cura anche dei cattolici di Soroca[93]. Rimase in Bessarabia fino al 1929, quanto partì per gli Stati Uniti. Tornato,

---

[83] Cfr. AERC Iaşi, borsa 3/1921, f. 44.

[84] Cfr. AERC Iaşi, borsa 3/1921, f. 48.

[85] Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 123.

[86] AERC Iaşi, borsa XXII, f. 126.

[87] Cfr. Franz Pieszczoch, *La ceas aniversar. Bicentenarul Parohiei Romano-Catolice "Naşterea Sfintei Fecioare Maria", Siret (1811-2011)*, Sapientia, Iaşi 2011, 103-105.

[88] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 249.

[89] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 124.

[90] Cfr. Iosif Tamaş – Fabian Doboş, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice...*, II, 241.

[91] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 124.

[92] Cfr. Iosif Tamaş – Fabian Doboş, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice...*, II, 238.

[93] Cfr. "Starea actuală a Episcopiei de Iaşi (la 1 Decembrie 1926)", *Calendarul Catolic "Presa Bună" pe anul 1927*, Iaşi 1927, 52.

il 9 agosto dello stesso anno, si dimise e si ritirò a Varsavia[94]. Era indicato dal vescovo Michele Robu come un sacerdote *doctus, zelans, satis pius, indolis nimis vivacis, ob quam prudentiae limites, hinc inde transgreditur; suae opinione tenax, sed Ordinario parens* – "sapiente, zelante, abbastanza pio, troppo vivace, motivo per cui non è prudente, è per questo che supera il limite; tenace nelle sue opinioni, ma obbediente al vescovo"[95].

1.9. Don Bernardo Leibham

Don Bernardo Leibham naque il 19 agosto 1876, nel villaggio Mihailovka della regione Odessa, in Ucraina. Ha studiato al Liceo dei ragazzi e al Seminario di Saratov[96] ed è stato ordinato prete il 30 dicembre 1901, fu nominato, il 28 gennaio 1902, vicario parrocchiale a Baden[97], e il 5 maggio dello stesso anno amministratore della medesima parrocchia. Il 28 febbraio 1911 fu nominato parroco della comunità cattolica di Crasna, in Bessarabia[98], dove ha operato fino il 12 dicembre 1934[99]. Dopo questo periodo, ha lavorato a Stulpicani, nel distretto Câmpulung, e dal 1^{0} gennaio 1941 fu nominato parroco a Vatra Dornei[100]. Nello stesso anno, pensionandosi si trasferì per un breve periodo a Câmpulung Moldovenesc, poi andò a vivere a Vatra Dornei[101]. Il vescovo Michele Robu lo indicava come un prete *doctus, pius, integer, prudens animarum zelans, pecuniae non inhians* – "doto, pio, integro, prudente, zelante per le anime, senza cercare la ricchezza"[102].

1.10. Don Giovanni Fuchs

Don Giovanni Fuchs è nato il 23 ottobre 1881, in Piekary Śląskie (Polonia), dai genitori Wojciech e Waleska. Dopo la scuola elementare, è entrato nella Congregazione del Verbo Divino, studiando nel Liceo "Santa Croce" di Nysa (Polonia), poi al Liceo "San Gabriele" di Mödling, vicino a Vienna. Lasciata la congregazione, ha incominciato a studiare nel Seminario di

---

[94] Cfr. Marius Tărîţă, "Comunităţile poloneze din Basarabia la începutul anilor '20 în documentele «Archiwium Akt Nowych» din Varşovia", in *Polonezii în Moldova. Istorie şi contemporaneitate*, Cartdidact, Chişinău 2015, 272.

[95] AERC Iaşi, borsa XXII, f. 124.

[96] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 143.

[97] Oggi villaggio Oceretîvka, raion Razdelna, regione Odesa, Ucraina.

[98] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 48.

[99] Cfr. AERC Iaşi, borsa 3/1941, f. 70.

[100] Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 449.

[101] Vasile Sfarghiu – Otilia Sfarghiu, *Câmpulungul Moldovenesc: confesiuni, lăcaşuri de cult şi slujitori ai acestora*, Axa, Botoşani 2007, 217.

[102] Cfr. AERC Iaşi, borsa XXII, f. 123.

Saratov, fu ordinato prete il 22 novembre 1911, a Odessa, dal vescovo di Tiraspol Giuseppe Kessler.

Ha operato come vicario parrocchiale a Odessa e Tighina, poi come parroco a Emmental[103]. Dopo la partenza da Bessarabia, don Giovanni Fuchs, a partire da 15 luglio 1926, ha lavorato come collaboratore del parroco-decano di Mikołow, nella regione Górny Śląsk (Polonia)[104]. Nel 1928 fu nominato vicario nella Parrocchia "Santi Pietro e Paolo" di Kamień, diventando parroco della stessa comunità dopo la scomparsa del parroco, nel 1930. Per poco tempo fu vicario della Parrocchia Cattedrale "Santi Pietro e Paolo" di Katowice, e dal 24 giugno dello stesso anno, vicario nella Parrocchia "San Larenzo" di Knurów. Nel 1930, ricevendo la cittadinanza polacca, fu escardinato dalla Diocesi di Iaşi e incardinato nella Diocesi di Katowice. Il 19 aprile 1932 fu nominato parroco della Parrocchia "Santi Pietro e Paolo" di Bzie, e nel periodo nazista e i primi anni dopo la guerra fu anche decano di Żory. Nel 1950 fu nominato amministratore della Parrocchia "San Giovanni Battista" di Pawłowice. Morì il 1 luglio 1954 nell'ospedale di Knurów e fu sepolto nel cimitero di Pawłowice[105].

1.11. Don Walther Kampe

Sempre a Emmental ha operato anche don Walther Kampe. Nacque il 31 maggio 1909 in Weisbaden (Germania), dai genitori Otto Kampe, proveniente da una famiglia molto fedele, e Lina Blach, una convertita al cattolicesimo[106].

La sua prima visita in Bessarabia, nelle comunità cattoliche di lingua tedesca nel sud della provincia, ebbe luogo nel 1932, quando fu a Crasna, Emmental, Balmaz e Larga, visitando per la seconda volta Bessarabia nel 1934. Riguardo alla seconda visita, scriveva nelle sue memorie: "Mai mi sono immaginato quale importanza avrà questa visita per me e per il mio futuro"[107]. È stato ordinato sacerdote l'8 dicembre 1934, nella chiesa "Santa Maria" di Limburg-am-Lahn, appartenente alla Società dell'Apostolato Cattolico. Il giorno dopo ha celebrato la sua prima messa nella località natale, nella chiesa "San Bonifacio"[108].

---

103 Cfr. http://www.encyklo.pl/index.php?title=Fuchs_Jan [visitato il 10 giugno 2018].

104 Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1855, f. 152.

105 Cfr. http://www.encyklo.pl/index.php?title=Fuchs_Jan [visitato il 10 giugno 2018].

106 Cfr. Walther Kampe, *Christus dem Herrn entgegen: Erinnerungen von Walther Kampe*, Limburg-am-Lahn 2009, 10-11.

107 Cfr. Walther Kampe, *Christus dem Herrn entgegen: Erinnerungen von Walther Kampe*, 29-30.

108 Cfr. Walther Kampe, *Christus dem Herrn entgegen: Erinnerungen von Walther Kampe*, 24.

Nei suoi primi anni di sacerdozio, più esattamente tra 1935 e 1940, ha lavorato in Bessarabia, come parroco a Emmental[109]. Il suo arrivo in Bessarabia ha incontrato alcune difficoltà dovute alle autorità locali, che sembra di aver rifiutato rilasciare il permesso di soggiorno, anche dopo un anno di lavoro all'Emmental. Il problema, come dava assicurazioni don Nicolao Szczurek al vescovo Michele Robu il 13 marzo 1936, era in via di soluzione. La prefettura, avendo l'avviso del ministro, doveva concedere a don Walther Kampe il diritto di soggiorno in Bessarabia[110]. Il 7 marzo 1938, come altri sacerdoti, anche Kampe firmò il giuramento di fedeltà al re Carlo II, alla Costituzione e alle leggi dello Stato[111].

Nell'anno della prima occupazione della regione tra Prut e Dniester da parte dei sovietici, si ritirò a Sibiu[112], fu arrestato nel 1944 dalle nuove autorità rumene, visse in prigione tre anni ed fu liberato nel 1947. Dopo la liberazione, fino al 1952 ha operato a Francoforte, in Germania[113]. Lì ha ricevuto la notizia data dal nunzio, in segreto, della sua nomina come vescovo ausiliare di Limburg-am-Lahn. Fu consacrato vescovo il 7 dicembre 1952, nel duomo di Limburg, consacrante principale fu il vescovo di Mainz Albert Stohr, e co-consacranti il vescovo di Fulda Johann Baptist Dietz e il vescovo di Limburg-am-Lahn Wilhelm Kempf[114]. Come vescovo ha partecipato al Concilio Vaticano II, essendo portavoce dei vescovi tedeschi. Tra 1981 e 1985 fu presidente del Movimento *Pax Christi* di Germania. Divenne vescovo emerito il 31 maggio 1984. Morì il 22 aprile 1998[115].

1.12. Don Francesco Krajewski

Don Francesco Krajewski che ha operato a Chişinău per poco tempo alla fine del periodo interbellico, nacque il 14 dicembre 1910[116], a Cernăuți, dove ha frequentato gli studi elementari al Liceo "Aron Pumnul". Dato che gli studi erano solo in rumeno, dal 1^0 settembre 1928 si trasferì nel Ginnasio "Stanisław Staszic" a Lwow, vivendo nel Seminario minore della stessa città. Dopo che le parrocchie cattoliche di Bucovina passarono sotto la

---

109 Cfr. Ute SCHMIDT, *Basarabia. Coloniştі germani de la Marea Neagră*, 133; Herman H. SCHWEDT, „Kampe, Walther", 755.

110 Cfr. AERC IAŞI, borsa 1/1827, f. 170.

111 Cfr. AERC IAŞI, borsa 4/1938-1941, f. 44.

112 Cfr. Walther KAMPE, *Christus dem Herrn entgegen: Erinnerungen von Walther Kampe*, 47.

113 Cfr. Walther KAMPE, *Christus dem Herrn entgegen: Erinnerungen von Walther Kampe*, 54-64.

114 Cfr. Walther KAMPE, *Christus dem Herrn entgegen: Erinnerungen von Walther Kampe*, 68.

115 Cfr. Herman H. SCHWEDT, „Kampe, Walther", 755.

116 Cfr. AITRC IAŞI, borsa 1/1933, f. 4.

giurisdizione della Diocesi di Iaşi nel 1930, il vicario generale per la Bucovina, don Adalberto Grabowski, lo mandò a studiare in Polonia[117]. Ha seguito gli studi teologici prima a Gniezno, dove ha ricevuto la prima tonsura[118], poi a Poznań, dove ha ricevuto gli ordini minori[119]. Fu ordinato sacerdote il 12 luglio 1936, nella chiesa della "Esaltazione della Santa Croce" di Cernăuţi, dal vescovo Michele Robu. Dopo l'ordinazione, ha operato come vicario parrocchiale a Suceava, essendo, nello stesso tempo, anche il direttore della biblioteca polacca e dell'Azione cattolica[120]. All'inizio del 1939 fu nominato vicario a Siret[121], e incominciando dal maggio dello stesso anno, ha lavorato come collaboratore nella Parrocchia di Chişinău[122]. Dall'aprile 1942 ha operato nella Missione di Transnistria, nella parte nord della regione, per un periodo di sei mesi[123]. Dopo la Seconda Guerra Mondiale è tornato a Cernăuţi, dove, le autorità sovietiche gli hanno vietato di esercitare la funzione di prete. È stato costretto a lavorare come guardia in una fabbrica, ma ha celebrato segretamente i sacramenti. È morto il 16 dicembre 1990, a Cernăuţi[124].

2. Sacerdoti originari di Bessarabia

Anche la Bessarabia, accanto alle altre provincie della Diocesi di Iaşi, ha offerto alla Chiesa dei sacerdoti, che hanno operato per il bene spirituale dei cattolici rumeni. Vedremo alcune di queste figure che hanno avuto un ruolo importante nella vita della Chiesa locale di Iaşi.

2.1. Don Albert Weber

Don Albert Weber è nato il 14 luglio 1907 nella Parrocchia "San Giuseppe" di Crasna dai genitori Martino ed Eva, ambedue agricoltori[125]. Dopo gli studi di filosofia e teologia nei seminari di Iaşi e Bucarest, continuò la formazione all'Università di Treviri (Germania), ove fu ordinato prete il 17 marzo 1934.

---

117 Cfr. Władisław GRYMSKI, "Ks. Franciszek Krajewski – apostoł duchowości Bukowiny" ["Don Francesco Krajewski – apostolo della spiritualità di Bucovina"], *Kurier Galicyjski* [*Il Corriere della Galizia*] 17 (17-29 settembre 2010) 10.

118 Cfr. AITRC IAŞI, borsa 1/1932, f. 1.

119 Cfr. AITRC IAŞI, borsa 1/1933, f. 4.

120 Cfr. Władisław GRYMSKI, "Ks. Franciszek Krajewski – apostoł duchowości Bukowiny" ["Don Francesco Krajewski – apostolo della spiritualità di Bucovina"], 10.

121 Cfr. AERC IAŞI, borsa 1/1937, f. 128.

122 Cfr. AERC IAŞI, borsa 2/1855, f. 112 şi 115.

123 Cfr. Dumitru HERGHELEGIU, "Misionarismul Catolic", *Almanahul "Presa Bună" pe anul 1943*, Presa Bună, Iaşi 1943, 100.

124 Cfr. Władisław GRYMSKI, "Ks. Franciszek Krajewski – apostoł duchowości Bukowiny" ["Don Francesco Krajewski – apostolo della spiritualità di Bucovina"], 10.

125 Cfr. AITRC IAŞI, borsa 1/1924-1930, *Matricole şcolare*, 30.

Poco dopo il suo ritorno nella Romania, ha operato come vicario parrocchiale a Gherăeşti (1 ottobre 1934 – 20 dicembre 1934), Tămăşeni (20 dicembre 1934 – 1 novembre 1935), Crăsnişoara Veche (1 novembre 1935 – 31 dicembre 1935). Il 7 novembre 1935 fu nominato parroco a Răchiteni[126], dove in un breve periodo ha finito i lavori alla chiesa e alla casa parrocchiale[127]. Nel dicembre 1936 fu nominato parroco a Horgeşti (Văleni), comunità che ha guidato fino al luglio 1963[128]. Anche in questa parrocchia ha terminato la casa parrocchiale e la chiesa, come anche le chiese dei villaggi Galeri e Varniţa. Mezzo anno prima di morire, si è ritirato nella Parocchia Nicolae Bălcescu. Morì il 7 marzo 1964 in un ospedale di Bacău[129].

2.2. Don Carlo Söhn

Don Carlo Söhn nacque il 27 maggio 1908, in Crasna, figlio di Giovanni e Maria, ambedue agricoltori[130]. Nel 1922 entrò nel Seminario di Iaşi, da dove, nel 1927, fu trasferito nel Seminario "Santo Spirito" di Bucarest[131]. Come seminarista a Iaşi, si mostrò un alunno dilligente, essendo tra i primi nella sua classe[132]. Ha completato gli studi teologici presso l'Università di Strasburgo e ha ottenuto la laurea nel 1934. È stato ordinato scerdote il 16 luglio 1934, nella stessa città di Francia[133]. In una lettera inviata al vescovo Michele Robu il 30 marzo 1934, parlava del peggioramento dello stato di salute. Per questo motivo, dopo la Pasqua di quell'anno, dovette internarsi nell'ospedale di Gielsdorf[134]. I problemi erano causati dal mal di stomaco e dal reumatismo[135].

Tornato in Romania, tra 1935-1959 ha attivato come parroco a Oţeleni[136]. Dal primo istante che è giunto lì, "è stato amato da tutta la popolazione, che vedeva in lui un'anima grande, con amore e fede, pronto a fare grandi cose per il villaggio". Tra 1937-1939, don Carlo Söhn ha edificato la casa parrocchiale di Oţeleni, e nel 1948 ha iniziato anche la costruzione della nuova chiesa. Purtroppo non ha avuto la gioia di finirla, perché i lavori si

---

126 Cfr. Dănuţ Doboş, *Răchiteni. Şase veacuri de prezenţă catolică pe Valea Siretului*, Sapientia, Iaşi 2015, 97.

127 Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 64.

128 Cfr. Dănuţ Doboş, *Răchiteni*, 97.

129 Cfr. Dănuţ Doboş, *Răchiteni*, 97.

130 Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1924-1930, p. 27.

131 Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 146.

132 Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1924-1930, *Matricole şcolare*, 27, 62, 92.

133 Cfr. *Gherăeşti, un sat din ţinutul Romanului*, Presa Bună, Iaşi 2003, 157.

134 Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 181.

135 Cfr. AERC Iaşi, borsa 1/1924, f. 160.

136 Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 146.

sono prolungati fin al 1962[137]. Il 15 aprile 1959 fu nominato parroco a Gherăeşti, dove è rimasto fino all'ottobre del 1968, quando, a causa dell'età, è andato in pensione. Morì il 4 luglio 1986, a Bacău e fu sepolto nel cimitero di Gherăeşti[138].

2.3. Don Gaspare Bachmeier

Sempre della comunità di Crasna è originario anche don Gaspare Bachmeier, nato il 13 novembre 1909 dai genitori Lodovico e Irena[139]. Ha cominciato gli studi nel Seminario "San Giuseppe" di Iaşi. Qui è stato un seminarista accurato e intelligente, come mostrano i risultati ottenuti durante gli anni di studio, risultando sempre primo nella promozione[140]. Gli ultimi due anni di teologia li ha compiuti nel Seminario "Santo Spirito" di Bucarest. Successivamente ha studiato presso la Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Strasburgo, dove il 27 dicembre 1932 è stato ordinato diacono[141], e il 16 luglio 1933 sacerdote[142].

Nel periodo di Strasburgo, in una lettera inviata a lui dal vescovo Michele Robu e ad altri seminaristi è scritto:"Avete fatto la migliore impressione ovunque siete stati… Che i francesi capiscano che con i rumeni non si scherza!"[143] Infatti, il decano della facoltà, scrivendo al vescovo Robu, elogiava sinceramente lo studente Bachmeier e un altro suo collega, descrivendoli come pii, devoti, amabili, rispettosi, delicati. Si rallegrava con il vescovo di Iaşi che avesse la speranza di buoni preti[144].

Nel 1933, su decisione del vescovo Robu, tornò in Romania. Le autorità della facoltà lo rimpiansero, conservando di lui e di Carlo Söhn "un ricordo piacevole"[145]. Nello stesso anno, avviò gli studi all'Università di Tubinga, finendo il percorso academico nel 1936[146]. Tornato in Romania, fu nominato professore nel Seminario di Iaşi e cappellano delle suore *Notre Dane de Sion*[147]. Nel dicembre 1936, Bachmeier prese la guida della Parrocchia di Răchiteni come vicario cooperatore, e dal luglio 1937 come parroco. Il

---

[137] Cfr. Blaj Ursache, *Istoria satului şi a catolicilor din Oţeleni*, Sapientia, Iaşi 2015, 131-147.

[138] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 146.

[139] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1924-1930, *Matricole şcolare*, 70.

[140] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1924-1930, *Matricole şcolare*, 21, 33, 70.

[141] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1933, f. 35.

[142] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 149; Vladimir Petercă, "Sfânta Scriptură şi înaintaşii noştri", in Idem, *Calea spre oameni*, Sapientia, Iaşi 2011, 434.

[143] Fabian Doboş, "Dieceza de Iaşi în timpul episcopului Mihai Robu (1925-1944)", in Percă A., ed., *Ca toţi să fie una*, 305.

[144] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1932, f. 31.

[145] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1924, f. 160.

[146] Cfr. Dănuţ Doboş, *Răchiteni*, 100.

[147] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 149.

22 gennaio 1938 ricevette dal vescovo Michele Robu il permesso di tornare a Tubinga, per un anno, per poter finire la tesi di dottorato in diritto canonico, ottenendo il titolo di dottore l'11 febbraio 1939[148]. Nello stesso tempo ha studiato anche l'esegesi biblica[149].

Terminati gli studi a Tubinga e tornato in Romania, don Gaspare Bachmeier fu nominato professore nell'Istituto Teologico Romano-Cattolico di Iaşi (chiuso dalle autorità comuniste rumene nel 1948) e consigliere nella Curia vescovile di Iaşi. Come professore nel seminario e collaboratore nella curia, nel 1948, insieme con don Giovanni Mărtinaş, pubblicò il libretto *Bine ai venit, stăpâne* (*Benvenuto, signore*) in occasione della presa di possesso della diocesi di Iaşi da parte di mons. Anton Durcovici[150]. Tra l'agosto del 1948 ed il settembre del 1950, figurò come consigliere vescovile di Iaşi, e il 1 febbraio 1949 fu nominato parroco della Parrocchia "Assunzione della Beata Vergine" di Iaşi. Il 16 dicembre 1950 fu arrestato dalla Securitate e il 3 ottobre dello stesso anno, condannato a tre anni di prigione correttiva, con la motivazione che non aveva informato la polizia del suo viaggio in un'altra località. Fu liberato dal Penitenziario di Iaşi il 3 gennaio 1951, andando a lavorare nell'Arcidiocesi di Bucarest[151], dove ha operato come parroco a Târgu Jiu e Râmnicu-Vâlcea (1950-1955)[152].

Tranne questi cinque anni di lavoro pastorale nelle due parrocchie di Muntenia, tutta l'attività di don Gaspare fu in collegamento con il Seminario di Iaşi, riaperto nel 1956. Qui fu pro-rettore e professore di esegesi (dei Salmi e del Nuovo Testamento) e di diritto canonico[153]. Dal 1956 fu anche parroco e decano di Iaşi[154].

Avendo molti anni di insegnamento e l'esperienza nell'aver condotto il periodo di "esilio" di Beiuş, il vescovo Pietro Pleşca, il 1 marzo 1967, gli affidò la dirigenza del Seminario di Iaşi come rettore. Tra gli obiettivi principali del nuovo rettore vi erano: la cura per la formazione intellettuale e spirituale dei seminaristi, la riparazione e l'ammodernamento dell'edificio del seminario, la ristrutturazione e l'ampliamento della biblioteca, il rinnovo del corpo docente[155]. Inoltre, nella funzione di rettore, sapeva mettere

[148] Cfr. Dănuț Doboş, *Răchiteni*, 100-101.

[149] Cfr. Vladimir Petercă, "Sfânta Scriptură şi înaintaşii noştri", 434.

[150] Cfr. Dănuț Doboş, "Figuri ilustre. Pr. Ioan Mărtinaş", *Lumina creştinului* 9 (2006) 11.

[151] Cfr. Dănuț Doboş, *Răchiteni*, 101.

[152] Cfr. Alois Moraru – Iosif Răchiteanu, *Păstorii Diecezei de Iaşi şi rectorii Seminarului diecezan*, Sapientia, Iaşi 2004, 75.

[153] Cfr. Andrei Brezianu, "De la Alba-Iulia la Iaşi – 1956: o rememorare", *Dialog teologic* IX/18 (2006) 58.

[154] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 149.

[155] Cfr. Alois Moraru – Iosif Răchiteanu, *Păstorii Diecezei de Iaşi şi rectorii Seminarului diecezan*, 75.

in relazione bontà e rettitudine, esigenza e apertura al nuovo. Fu amato dai seminaristi, che vedevano in lui un uomo con un grande cuore[156].

Morì sulla strada verso Constanța, il 9 luglio 1971 e fu sepolto nel Cimitero "Eternitatea". Sulla croce della tomba è scritto: "Pio servitore dell'altare, illustre professore, parroco di Iaşi, e pro-rettore dell'Istituto Teologico, con timore di Dio e amore per gli uomini. Ha piantato amore e fede nelle anime degli alunni e dei credenti. Anima mite, sempre aperto alle persone"[157].

2.4. Don Casimiro Cotolevici

Un'ultima figura di sacerdote proveniente dalla Bessarabia interbellica è don Casimiro Cotolevici, nato l'11 febbraio 1926 a Stârcea, allora nel comune di Glodeni della contea di Bălți, dai genitori Pietro Cotolevici e Emilia Tomaşevschi. Fu ammesso nel Seminario di Iaşi nel 1938[158], dopo aver terminato i suoi studi nella scuola generale di sette classi di Glodeni[159]. A causa dell'occupazione sovietica di Bessarabia dal 1940 al 1941, è stato costretto a interrompere gli studi seminariali, riprendendoli nel 1941, direttamente con la terza classe[160]. Dopo la chiusura del Seminario di Iaşi nel 1948, studiò nell'Istituto Teologico di Alba-Iulia, terminando il percorso academico nel 1954.

Fu ordinato sacerdote dal vescovo Stefano Fiedler, a Oradea, l'8 dicembre dello stesso anno, operando, dal 1 luglio 1955, come vicario parrocchiale a Gherăeşti (fino al 1 febbraio 1956), poi a Siret (1 febbraio – 1 ottobre 1956), Oituz (1 ottobre 1956 – 15 ottobre 1958) e Cacica (15 ottobre 1958 – 1 gennaio 1960), amministratore parrocchiale a Oituz (1 gennaio 1960 – 3 marzo 1962), parroco a Ploscuțeni (3 marzo 1962 – 3 marzo 1964), vicario a Huşi (3 marzo – 3 ottobre 1964). Il 3 ottobre 1964 fu nominato parroco a Nicolae Bălcescu, dove rimase fino al 1 novembre 1966[161]. In questa comunità, che aveva bisogno di una chiesa più grande, mise la pietra del nuovo luogo di culto, lavoro che non ha potuto continuare[162]. Tra 1 luglio 1966 e 1 dicembre 1967 fu parroco a Găiceana, da dove fu trasferito a Cacica (1 dicembre 1967 – 1 marzo 1968), poi a Solonețu Nou (1 marzo 1968 – 6 agosto 1989).

---

[156] Cfr. Vladimir Petercă, "Sfânta Scriptură şi înaintaşii noştri", 434.

[157] Cfr. Iosif Gabor – Iosif Simon, *Necrolog*, 149.

[158] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1939-1947, 10.

[159] Cfr. https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_romano-catolic%C4%83_din_Solone%C8%9Bu_Nou [visitato il 10 luglio 2018].

[160] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1939-1947, 48-48v; borsa 1/1941, f. 25.

[161] Cfr. https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_romano-catolic%C4%83_din_Solone%C8%9Bu_Nou [visitato il 10 luglio 2018].

[162] Cfr. Ioan Sociu, "Parohia Nicolae Bălcescu", *Lumina creştinului* 5 (1995) 13.

Da lì andò in pensione, collaborando prima a Poiana Micului (6 agosto 1989 – 31 agosto 2003), poi a Oituz (1 settembre 2003)[163].

3. I seminaristi

Insieme ai seminaristi di Bessarabia che sono diventati servitori del Signore, sono stati altri che mai hanno finito il loro percorso seminariale. Vedremo questi giovani che, studiando nei seminari di Romania o d'altra parte, hanno abbandonato, per vari motivi, il loro cammino.

Insieme con Gaspare Bachmeier, nel Seminario di Iaşi ha studiato Anselmo Leintz, nato il 30 novembre 1909 in Crasna dai genitori Bernardo e Natalia, ambedue agricoltori. È stato ammesso per gli studi seminariali nel 1922[164].

Un altro giovane originario da Crasna che ha studiato a Iaşi fu Aloisio Volk, nato il 13 novembre 1909, figlio di Simone e Francesco, ammesso anche lui nel seminario nel 1922. Leintz e Volk sono stati espulsi dal seminario nell'ottobre 1927. Il 19 novembre vennero informati i loro genitori[165].

Anche il fratello di don Albert Weber, Remigio, fu seminarista a Iaşi, essendo stato ammesso nel 1922[166]. Ha abbandonato il seminario nel 1928[167].

Nel 1930 fu iscritto nel Seminario di Iaşi l'alunno Alessandro Terness, nato il 14 aprile 1919, in Crasna, dai genitori Oswaldo e Austeria Wagner[168]. Di Crasna era originario anche Giorgio Habrich, figlio di Giovanni e Caterina, nato il 9 marzo 1922[169]. Un altro seminarista di Bessarabia fu Giuseppe Krams, nato anche lui a Crasna il 16 ottobre 1922, dai genitori Respiccio e Caterina[170]. Giovanni Steiert fu un altro abitante di Crasna che incomincio il suo cammino di formazione sacerdotale a Iaşi. È nato il 7 settembre 1919, figlio di Basilio Steiert e Leocadia Söhn[171]. Un altro seminarista di Crasna fu Gaspare Ternes, nato il 14 marzo 1921, figlio di Girolamo e Apollonia[172]. Tutti e quattro sono stati ammessi nel Seminario di Iaşi nel 1934. Giovanni Steiert è partito nell'anno scolastico 1935-1936[173]. Il 15 novembre 1935, Gaspare Ternes, *ab ineptitudinem ad studia continuanda* – "a

---

[163] Cfr. https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_romano-catolic%C4%83_din_Solone%C8%9Bu_Nou [visitato il 10 luglio 2018].

[164] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1924-1930, p. 21.

[165] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1930, f. 65.

[166] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1930, 31.

[167] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1912-1948, *Registru intrare-ieşire*, f. 66.

[168] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 77.

[169] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 88.

[170] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 93.

[171] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 103.

[172] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 105.

[173] Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 166.

causa dell'incapacità di continuare gli studi", fu dismesso dal seminario[174]. L'ultimo anno in cui, nei registri seminariali, troviamo il nome di Alessandro Ternes e Giorgio Habrich è stato il 1938[175]. Giuseppe Krams, dopo l'occupazione di Bessarabia da parte dei sovietici nel 1940, rimase nella provincia, poi partì per la Germania[176].

Nel 1937, nel convento francescano "Niepokalanów" di Teresin (Polonia) si trovava Giuseppe Polanin. Dalle informazioni presentate dal vescovo Michele Robu nel 1937, si sa che, nelle sue vacanze, si è comportato bene, essendo di una religiosità esemplare e avendo una salute forte[177]. Lui nacque il 13 settembre 1919 ed emise i suoi voti il 2 maggio 1939, pur rimanendo frate. Ha abbandonato il convento il 18 ottobre 1962[178].

Il 9 giugno 1939, don Walther Kampe scriveva al vescovo Michele Robu che quattro giovani di Emmental volevano entrare nel Seminario di Iaşi. Questi erano: Alfonso Maria Kropp, Leonardo Bogolowski, Giuseppe Türk e Daniele Seifert[179]. I registri seminariali non ci permettono di affermare che loro hanno studiato nel seminario; probabilmente, come per altri tedeschi di Bessarabia, all'inizio della Seconda Guerra Mondiale, sono emigrati in Germania.

Conclusione

Abbiamo presentato le principali figure dei sacerdoti che, durante il periodo tra le due guerre, hanno lavorato in Bessarabia per il bene spirituale dei fedeli della provincia. Come abbiamo visto, tutti erano stranieri, tedeschi o polacchi, per cui si comprende l'etnia dei cattolici di Bessarabia. Anche se stranieri in questa terra, tutti questi pastori hanno servito la Chiesa con devozione, prova la testimonianza data a ciascuno di loro dal vescovo Michele Robu.

Allo stesso tempo, abbiamo notato che alcune comunità cattoliche di Bessarabia non solo hanno accolto i sacerdoti, ma hanno anche fatto nascere nuove vocazioni al sacerdozio. Questo dato denota un'autentica vita di fede in queste comunità e l'aprezzamento per la figura del parroco amata e rispettata dai fedeli. Si è verificato anche il detto "molti chiamati, ma pochi eletti", poiché non tutti i seminaristi sono arrivati, al momento dell'ordinazione a causa di ragioni oggettive o soggettive.

---

174 Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 191.

175 Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, p. 43 şi f. 201.

176 Cfr. AITRC Iaşi, borsa 2/1933-1942, f. 244v.

177 Cfr. AERC Iaşi, borsa 2/1855, f. 74.

178 Cfr. *Elenchus Fratum Minorum S. Francisci Conventualium (OO. Franciszkanie) in Polonia 1939*, editato da Curia della Provincia di Cracovia, Niepokalanów 1939, 71, 82.

179 Cfr. AITRC Iaşi, borsa 1/1939, f. 237.

LA FORMAZIONE PERMANENTE DEI GIOVANI PRESBITERI. L'ANALISI DELLA SITUAZIONE E PROSPETTIVE FORMATIVE

*Pius Petru IANCU**

Abstract: The beginnings are always difficult and risky. The same situation comes at the beginning of the priestly life. The newly ordained priest enters in the service dedicated entirely to evangelization. In order not to scupper his priestly life, the young priest must be aware that the work of formation does not end with priestly ordination, but continues along the path of life. In this study we want to deepen the connection between initial and ongoing formation, underlining in the same way the resources and risks that run in the lives of young priests. All this to find out valid points that can support the beginnings of the priestly life of those young people who today, with great generosity, offer their lives in the service of God and their brothers.

Keywords: formation; young; priest; service; priestly life.

1. La formazione permanente del giovane prete – continuazione della formazione iniziale

La formazione permanente dei presbiteri sta diventando sempre più il punto nodale della vita e del futuro delle Chiese particolari, motivo di particolare attenzione dei Vescovi, ricerca e cammino personale dei singoli sacerdoti. La formazione permanente è intesa ad assicurare la fedeltà al ministero sacerdotale, in un cammino di continua conversione, per ravvivare il dono ricevuto con l'ordinazione. Tale percorso è la prosecuzione naturale di quel processo di costruzione dell'identità presbiterale, iniziato in Seminario e sacramentalmente compiuto nell'ordinazione sacerdotale, in vista di un servizio pastorale che la fa maturare nel tempo.[1]

Prima di tutto, cercheremo di vedere come la formazione permanente è la continuazione naturale del processo di formazione della personalità del presbitero iniziata nel Seminario, ma guardata nella fatica fatta da molti preti giovani al inizio del loro ministero.

* Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi; email: piusiancu@gmail.com.

[1] Cfr. Congregazione per il clero, *Il Dono della vocazione presbiterale – Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, L'Osservatore Romano, Città del Vaticano, 8 dicembre 2016, 81.

1.1. Primo contatto con la vita pastorale

Nei primi anni di attività pastorale il contatto assiduo con le persone e i loro problemi e il confronto quotidiano con la società in evoluzione possono suscitare nel giovane prete interrogativi, inquietudini, amarezze e a volte quasi un senso di insicurezza di fronte alla complessa realtà in cui è immerso.

Il passaggio dei *neoordinati* dalla vita del seminario o di altra comunità formativa alla piena attività pastorale deve essere preceduto da un corso di pastorale[2], che deve avere un carattere di praticità ed essere accompagnato da sperimentazioni adeguate all'esercizio del ministero presbiterale. Ciò comporta che vengano presi in evidenza temi come: i principi che riguardano l'esercizio del ministero della parola, dei sacramenti e del governo del popolo di Dio; la comunicazione, ossia lo stile, il modo, l'arte, con cui dev'essere trasmesso il messaggio evangelico nelle sue diverse forme (catechesi, predicazione, lectio divina) tenendo presente le categorie di persone a cui è rivolto; lo spirito con cui deve essere celebrato il culto liturgico per portare le persone all'incontro con Cristo; l'animazione della comunità ecclesiale e il coordinamento della presenza partecipativa dei fedeli cristiani laici e di collaborazione responsabile con il vescovo e i membri del presbiterio; la capacità di dialogo con le persone, anche non cattoliche o non credenti[3].

Inizia così per il presbitero un cammino dove c'è ancora, sotto diversi aspetti, tutto e sempre da imparare. Infatti, una cosa è l'apprendimento conoscitivo delle verità cristiane da annunziare e delle modalità di svolgere il ministero, altro è cercare, giorno dopo giorno, come l'avvicinare delle persone, interessarle ai problemi religiosi, aiutarle ad aprirsi all'amore di Cristo. Una cosa è parlare di collaborazione, di partecipazione e di comunione, altro è realizzare concretamente questa collaborazione, partecipazione e comunione, cominciando dalle persone con le quali si condivide il lavoro apostolico.

Vi è poi la ricerca, che il giovane presbitero non può trascurare, sul cercare di integrare teologia, spiritualità, ascesi e servizio pastorale, in un tempo caratterizzato da una grande eterogeneità di situazioni, ambienti e sensibilità e in una società secolarizzata, pluralistica e differenziata che non gli riconosce più, almeno nei paesi di antica cristianità, una rilevanza sociale.

Il giovane presbitero svolge questo suo ministero all'interno di un'istituzione che è la Chiesa al servizio del regno di Dio nel mondo in un periodo di trapasso culturale, in cui cresce l'indifferenza religiosa e si moltiplicano le sfide della

[2] Cfr. CDC 255.

[3] Cfr. FAVALE A., *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1999, 355.

modernità che egli deve cercare di discernere nei loro aspetti positivi, problematici e negativi, cercando di farsi carico delle legittime istanze della gente che gli è affidata per aiutarla a incontrare Cristo e a seguirne gli insegnamenti. Il giovane presbitero è consapevole che l'ordinazione non elimina la sua condizione di uomo peccatore, incline a infedeltà e debolezze, né garantisce da sola la pratica della vita presbiterale. Essa lo rende idoneo a svolgere un ministero specifico nella Chiesa[4].

Perché il giovane presbitero possa dare "fin dall'inizio, un'impostazione evangelicamente equilibrata"[5] alla sua vita presbiterale, occorre che il vescovo o il superiore dell'Istituto religioso lo metta in condizione di poter operare a fianco di presbiteri spiritualmente solidi e zelanti nelle loro presentazioni pastorali.

1.2. Il rapporto tra formazione permanente e formazione iniziale

La formazione come itinerario di vita è un cammino di maturazione che si snoda in una dinamica di conversione continua. Un compito urgente e delicato è dunque quello di mantenere vivo "un agire interiore che deve essere coscientemente voluto, preparato e mantenuto con cura e protratto per tutto l'arco della vita".[6] Per raggiungere l'obiettivo di crescita vocazionale, la vita del prete si articola nei periodi della *formazione iniziale e permanente.* Quindi, la formazione permanente e la formazione iniziale non possono dissociarsi, perché fanno parte da un unico sistema globale educativo e formativo. La formazione permanete non dovrebbe solo continuare la formazione iniziale, ma deve completarla, in così modo in cui, il giovane prete sarà sempre configurato a Cristo Buon Pastore.

La *formazione iniziale* è un «processo evolutivo» che passa per ogni grado della maturazione personale al quale "si deve riservare uno spazio di tempo sufficientemente ampio". "Si tratta di un itinerario di progressiva assimilazione dei sentimenti di Cristo verso il Padre", che ha come "obiettivo centrale la preparazione della persona alla totale consacrazione di sé a Dio nella sequela di Cristo, a servizio della missione".[7] Nello stesso modo, papa Benedetto XVI, nell'udienza generale del 19 agosto 2009 accennava: "Le fondamenta poste nella formazione seminaristica costituiscono quell'insostituibile *humus spirituale* nel quale *imparare Cristo*, lasciandosi progressivamente configurare a Lui, unico Sommo Sacerdote e Buon Pastore".[8]

---

[4] A. Favale, *I presbiteri…*, 357.

[5] PDV 76.

[6] E. Ducci, *Educabilità umana e formazione*, in *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Paoline, Milano 2002, 27-28.

[7] VC 65

[8] Benedetto XVI, *Udienza generale del 19 agosto 2009*, in: http://www.vatican.va/ holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090819_it.html

La *formazione iniziale* nella sua funzione di “servizio alla crescita integrale della persona e della sua vocazione”, deve insistere su alcune componenti chiave, capaci di dinamizzare la vita interiore e la donazione apostolica in quel particolare momento dell’esistenza.[9] L’attenzione alla *formazione permanente* è una necessità assoluta perché essa affonda le radici nella formazione seminaristica, ma richiede sviluppo, adattamento, aggiornamenti e modifiche. Se il processo formativo consiste nel giungere alla piena adesione a Cristo, non può che essere permanente e coinvolgere tutta la persona. Infatti esso non si riduce alla sua fase iniziale, giacché, per i limiti umani, il prete non potrà mai ritenere di aver completato la gestazione di quell’uomo nuovo che sperimenta dentro di sé, in ogni circostanza della vita.

Un’intera esistenza non è sufficiente per *con-formare* la propria vita al Figlio di Dio. La formazione iniziale prepara al ordinazione, ma è la formazione permanente che forma il presbitero perché il servizio apostolico, la vita fraterna, dialogo con vescovo o con un maestro spirituale diventano luoghi primari di formazione.

1.3. Elementi di continuità

La formazione è un processo, un cammino che si snoda per tutta la vita, un processo di continua maturazione. L’ordinazione e l’uscita dal seminario non possono dare l’illusione del “prodotto finito”. È un cammino indispensabile per ravvivare ed approfondire anzitutto la propria fede e la propria missione e poi la consapevolezza del dono ricevuto e del compito affidato. Se la vita è un processo evolutivo, allora la formazione non può che esser permanente.[10] Tra la formazione iniziale e la formazione permanente, che non possono mai essere comprese come due tape successive ma come una unità di vita, deve essere una continuità. Quindi, la formazione deve tradursi in apporti armonici di conoscenza, appello alla libertà, itinerario progressivo di maturazione e di crescita nell’azione, perché questa saldatura tra ricchezza limitata e fragile della persona e delle sue energie e la grazia di Spirito Santo può produrre da vero la forma vivente di ogni giovane sacerdote[11].

---

[9] Cfr. B. GOYA, *Formazione integrale alla vita consacrata. Alla luce della esortazione post-sinodale*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997, 191.

[10] Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia per l’apertura dell’Anno Sacerdotale* (19 giugno 2009), in “l’Osservatore Romano” (edizione quotidiana), anno CXLIX, n. 141 (45.184), 21 giugno 2009, 8: Cfr. A. CENCINI, “La vita: un processo di crescita di cura e di crisi”, in: *Sequela Christi*, 36(2010) 2, 76.

[11] Cfr. G. ROGGIA, “La vita religiosa risponde oggi alla sensibilità dei giovani?” in: M.M. PEDICO, *Cammini di formazione. Sulle orme del Buon Pastore*, Roma, Centro di studi USMI, 2008, 72.

Interpellati sui loro primi anni di vita e di ministero presbiterale, gruppi di presbiteri hanno espresso le difficoltà incontrate e anche le richieste ritenute idonee a sostenerli nella loro attività apostolica. Sulla formazione ricevuta prima dell'ordinazione le valutazioni sono diverse: alcune sostanzialmente positive, altre più critiche. Una buona maggioranza lamenta una certa frammentazione negli studi filosofici e teologici fatti e, di conseguenza, il disagio sperimentato nella non continuità tra la formazione prevalentemente didattico-teorica maturata in seminario o nelle Facoltà ecclesiastiche e la realtà pastorale in cui sono chiamati a operare. Vi è pure la costatazione di un calo di entusiasmo, di spirito di iniziativa e di impegno sul piano apostolico e nella vita spirituale nei primi anni di ministero.[12]

I motivi principali di queste difficoltà sono individuati nel sovraccarico di impegni pastorali, nei momenti di scoraggiamento di fronte a insuccessi e incomprensioni, nel riaffiorare di qualche segno di immaturità affettiva, nel non riuscire a trovare una armoniosa sintesi tra il dono di sé agli altri e l'appartenenza esclusiva al Signore, in una certa incapacità a gestire il proprio tempo, nel rischio di preoccuparsi più del fare che non del riflettere, nell'attenzione data ai mezzi tecnici e meno ai contenuti da presentare ai credenti, nei rapporti che spesso sono soltanto formali e che si manifestano all'interno del presbiterio diocesano, nella paura dell'isolamento.[13]

Se queste sono le difficoltà, la formazione permanente dovrebbe cercare di promuovere il loro superamento. Come si potrebbe fare? La formazione permanente deve trovare gli elementi di continuità, perché offrendo un servizio che miri ad aiutare i presbiteri ad affrontare i problemi relativi al progressivo inserimento nel ministero; ad adeguarsi ai ritmi imposti dalle comunità che sono chiamati a servire; ad aggiornarli sulle varie tematiche dottrinali, liturgiche e spirituali emergenti; ad armonizzare l'apostolato e la vita interiore; sviluppare i rapporti di comunicazione e di reciproci ascolto all'interno del presbiterio diocesano e con la gente; ad semplificare le relazioni a livello di Chiesa sotto il segno della gratuità… tutte queste cose non significa altro che una continuità tra la formazione iniziale e la formazione permanente.

1.4. Protagonisti della formazione in questa fase

La maturazione e la formazione della persona umana, e quindi del presbitero, non si può mai considerata esaurita. Il motivo e semplice: nessuno può presumere di saper gestire la propria esistenza in modo autonomo e autosufficiente per il fatto steso d'essere per natura socievole e soggetto a

[12] Cfr. Favale A., *I presbiteri…*, 355.
[13] Cfr. *Ibidem*, 356.

limiti, bisogna che ognuno nel percorrere il suo camino esistenziale si disponga a discernere e ad accettare nelle varie tappe della sua maturazione personale e culturale le mediazioni che gli provengono dall'estero e le integri con il suo contributo di impegno continuativo per dare consistenza alla propria formazione integrale.[14]

Il primo attore della formazione è Cristo che agisce col suo Spirito Santo, perché "non si dà autentica opera formativa al sacerdozio senza l'influsso dello Spirito di Cristo"[15]. Il spirito di Cristo è come un vero "maestro", che agisce in modo nascosto, nel intimo di cuore di ogni prete, diventando così animatore e guida di vita spirituale del presbitero, configurandolo a Cristo Capo e Pastore.[16]

Ma il primo responsabile della formazione è il giovane prete stesso, così come è diritto-dovere della Chiesa impartirla e renderla di fatto praticabile.[17] La formazione iniziale dovrebbe creare nel giovane un forte senso di responsabilità e disponibilità per la sua formazione permanente, disponibilità che non va intessa, riduttivamente, solo come accettazione d'un intervento che viene dall'esterno, ma come libertà interiore e vigilanza personale che consentono di lasciarsi toccare dalla vita di ogni giorno, di leggere in profondità eventi e incontri, d'imparare dall'esistenza quotidiana per lasciarsi, in qualche modo, da essa stessa formare.

Un compito, altrettanto grande, riviene alla *intera Chiesa* particolare: "È l'intera Chiesa locale che, sotto la guida del Vescovo, è investita della responsabilità di stimolare e di curare in vari modi la formazione permanente dei sacerdoti"[18]. Infatti, questo intervento dovrebbe essere concepito e attuato a favore di quelle comunità, presbiterale diocesane e religiose, che accolgono questi preti giovani. Le diocesi, nelle loro concrete articolazioni, non sono un contenitore astratto in cui ciascuno possa operare come, quando e quanto crede; sono compagine strutturata dalla comunione, sono fraternità con il vescovo, sono servizio al vangelo in un contesto preciso, sono luogo e àmbito in cui "una sapienza antica e una tradizione ricca di fedeltà si consegnano al singolo, affidandogli una responsabilità precisa che lo investe totalmente e, al tempo stessa, lo realizza nella sua individualità originale"[19].

Non in ultima istanza, un ruolo prioritario nella formazione dei giovani presbiteri lo ha il *vescovo*, come "il primo responsabile della formazione dei

---

[14] Cfr. Favale A., *I presbiteri…*, 353.

[15] PDV 65.

[16] Cfr. PDV 23.

[17] Cfr. Congregazione per il clero, *Il Dono della vocazione presbiterale*, 83.

[18] PDV 78 §3.

[19] A. Cencini, *Nel Amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna, EDB, 1995, 148.

suoi presbiteri, in qualità di capo di questa Chiesa”[20]. La sua responsabilità nella formazione permanente dei suoi preti viene compiuta a traverso a una forte testimonianza di unità e di semplicità, di dialogo e di ascolto, di presenza amorevole e di collaborazione sincera.

2. L’analisi della situazione di oggi

Per capire bene le la necessità e le dimensioni della formazione dei giovani preti in questa fase così corta ma allo steso tempo molto intensa, dobbiamo leggere bene la situazione in cui viviamo[21], dobbiamo identificare le difficoltà che i giovani presbiteri gli incontrano, ma nello steso tempo vogliamo vedere anche gli aspetti positivi che certamente esistono.

2.1. Una crisi imminente nella vita dello giovane prete?

Nell’ultimo tempo si constata una difficoltà nella vita del giovane prete di iniziare il suo lavoro apostolico. Questa difficolta capita di essere sia al inizio sia dopo un tempo (ma non tropo lungo) della sua ordinazione. Quelle sarebbero le cause di queste difficoltà? Potremmo parlare di una crisi imminente nella vita del giovane prete?

In un convengo sulla *formazione dei sacerdoti per il terzo millennio,* il vescovo Arturo Aiello diceva che per capire il giovane prete dobbiamo guardare nella realtà di oggi.

> È sotto gli occhi di tutti la fragilità dei giovani rispetto alla tenuta degli impegni matrimoniali, le loro incertezze nel decidersi per una scelta definitiva e stabile, la fatica nel lasciare il “paese dei balocchi” di un’adolescenza protratta *sine die*, la paura del futuro e la difficoltà a lasciare le famiglie d’origine condizione già chiara all’autore di Genesi. […] La stessa fragilità e inconsistenza, lo stesso entusiasmo di breve durata come il seme gettato tra le pietre che subito germoglia per poi disseccare, la stessa testarda determinazione a chiudere con il ministero dinnanzi a un progetto di realizzazione affettiva, troviamo nelle fila dei nostri giovani preti che, dopo la prima delusione pastorale, o a conclusione di una breve e intensa vita parrocchiale, chiedono di essere esonerati dagli oneri dell’Ordinazione[22].

La vita presbiterale si costruisce attraverso una realistica accoglienza dei valori e limiti di ogni età. I giovani presbiteri sanno portare in genere

---

[20] M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 411.

[21] Qui parliamo di contesto occidentale che lo troviamo anche in Italia.

[22] A. Aiello, *La formazione del sacerdote al vaglio dei primi anni di ministero pastorale,* in: M. Cardinali, *Formare sacerdoti per il terzo millennio. Riflessioni a vent’anni dalla* Pastores dabo vobis, Cità del Vaticano, Lateran University Press, 2012, 34-35; cfr. M. Guasco, *La formazione del clero*, Milano, Jaca Book, 2002, 104.

nel presbiterio e nei contesti vitali della comunità capacità di dedizione, entusiasmo, desiderio sincero di servire la Chiesa. Ma d'altra parte emerge la loro più facile stancabilità, il rischio di chiusura in un gruppo omogeneo, che talora ostacola una visione di insieme e una immersione realistica e critica nella complessità della storia. L'età della giovinezza si identifica, teoricamente, con l'attitudine al rinnovamento; ma di fatto riemergono, non raramente, forme di tradizionalismo che si pensava da tempo tramontate. In particolare c'è da gestire, in questa età, il prevedibile passaggio dal successo alla delusione, dalla simpatia per le esperienze straordinarie alla fedeltà nel quotidiano. Occorre superare la facile presunzione dell'essere già formati; e c'è da prestare grande attenzione e cura alle relazioni comunitarie, soprattutto con i laici, fugando certe forme di chiusura o di clericalismo[23].

Le difficoltà che il giovane presbitero li trova al inizio nel suo ministero non sono soltanto carenze di formazione, sia intellettuale sia pastorale sia umane o spirituale, ma queste problematiche sembra che abbiano i radici nel suo passato. „I giovani sacerdoti non vengono più tanto dalle campagne, quanto piuttosto dalle città, soprattutto delle città universitarie. Sono cresciuti spesso in famiglie divise o «scoppiate», che lascia in loro tracce di ferite e, talvolta, una sorta d'immaturità affettiva. L'ambiente sociale di appartenenza non li sostiene più: hanno scelto di essere sacerdoti per convinzione e hanno rinunciato, per questo fatto, ad ogni ambizione sociale".[24]

2.2. Le difficoltà dei presbiteri più giovane

Nei primi anni di esperienza pastorale, in modo particolare, potrebbero facilmente emergere nuove sfide che interessano il ministero e la vita del presbitero.

2.2.1. Personalità immatura

Nel loro lavoro i preti vivono situazioni che richiedono un continuo adattamento e una capacità di rinnovamento interiore, per portare avanti le loro attività con coerenza e con un senso di unità interiore. Allora, c'è un grande rischio per i giovani preti quando essi entrano nel sacerdozio: la immaturità. Questa immaturità personale se verifica spesso quando nella vita del giovane c'è una grande rottura tra la sua vita pubblica e la sua vita personale. È immaturo dal ponto di vista della personalità quel prete che assume uno stile di vita che è in contraddizione con il carattere profetico della sua vocazione apostolica. Inoltre, il confronto con un mondo che

[23] Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Dono della vocazione presbiterale*, 84.

[24] J.-L. BRUGUÈS, *Formazione al sacerdozio, tra secolarismo e modelli di Chiesa*, in: "L'Osservatore Romano" 3 giugno 2009.

relativizza i valori e gli ideali può mettere ancora più a nudo la sua fragilità interna, svilendo la ricchezza della mentalità evangelica a favore di facili compromessi con le mode del momento o con le aspettative delle gente o con dei progetti fatti a proprio uso e consumo[25].

La immaturità della personalità potrebbe diventare "una crisi di senso, di scopo, di connessione, di fallimento vocazionale"[26], e come tale deve essere analizzata e trattata. Le conseguenze sono disastrose, perché il profondo divario tra le parole professate e i vissuti pastorali, tra le prospettive ideali di dedizione e la realtà, porta a uno stile di vita poco rilevante, fino a normalizzare anche aspetti devianti del proprio modo di relazionarsi e della propria affettività. Quando si allontana dalla specificità del messaggio profetico che caratterizza la vita sacerdotale trovano terreno fertile tanti piccoli episodi disfunzionali, che sono espressione di malessere di fondo lontano dalla visione apostolica basata sull'amore di Cristo.

2.2.2. Disturbi psico-affettivi

La maturità umana e affettiva potrà essere frutto di un camino constante di vita, che dura tutta l'esistenza. Quindi, il giovane presbitero non si potrebbe considerare maturo dal ponto di vista umano e affettivo se non segue, giorno dopo giorno, questo camino verso la maturazione. I problemi appaiono quando egli smette di lavorare in questa dimensione essenziale per la sua vita umana, spirituale e pastorale. Papa Benedetto ricomandava ai sacerdoti pollaci: "Si cresce nella maturità affettiva quando il cuore aderisce a Dio. Cristo ha bisogno di sacerdoti che siano maturi, virili, capaci di coltivare un'autentica paternità spirituale".[27]

Oggi, si vede una difficolta nella vita dei giovani presbiteri di lasciarsi accompagnare nel camino verso la maturità affettiva. Sembrerebbe che il giovane prete non è così motivato di farsi accompagnare dopo l'ordinazione.[28] C'è impressione, secondo T. Locattelli, di uno "stile da *self-service* nella propria vita spirituale che è difficile da smuovere".[29] Questo è il sbaglio che lo fanno molti giovani preti: considerare che la formazione affettiva si conclude con la ordinazione presbiterale. Ma, cosi come la formazione non si può concludersi con l'ordinazione, tanto meno la formazione affettiva, con tutte

---

[25] Cfr. G. Crea, *Agio e disagio nel servizio pastorale. Riconoscere e curare il* burnout *nella dedizione agli altri*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2010, 106-107.

[26] Cfr. G. Ronzoni, *Ardere, non bruciarsi*, Padova, Edizione Messaggero, 2008, 44.

[27] Benedetto XVI, *Discorso del santo padre incontro con il clero* polacco, Warszawa-Cattedrale 25 maggio 2006; in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_ spe_20060525_poland-clergy_it.html

[28] Cfr. A. Cencini, "La direzione spirituale del presbitero come scuola di maturazione affettiva", in *Sacrum Ministerium* 11 (2005), 95.

[29] Cfr. T. Locatelli, "I giovani religiosi presbiteri in crisi", in *Vita consacrata,* 39 (2005), 278.

le sue implicanze e complicazioni, conseguenze e contradizioni, col suo ministero e le sue potenzialità, non si potrebbe mai considerata conclusa.

Le conseguenze della immaturità affettiva sono sempre molto grave e influisce su tutte le dimensioni della vita, perché "l'affettività è al centro della nostra geografia interpsichica, e dunque può funzionare a volte da casa di risonanza di problemi nati altrove, mentre altre volte invada altre aree della personalità disturbandole in vario modo"[30]. In questi ultimi anni, si è parlato molto del problema dei preti accusati di pedofilia e molestia sessuale, di omosessualità e di altre forme di debolezze. Tutto questo è manifestazione esteriore di una mancata integrazione dell'affettività e sessualità. La mancanza di equilibrio affettivo può condurre anche all'aggressività e alla ira, all'ansietà, alla chiusura in una vita triste, e quindi all'incapacità di aver relazioni interpersonali autentiche.[31] Quindi, il giovane prete deve sempre cercare nella sua vita il giusto equilibrio. La maturità affettiva è frutto di due certezze:

> la certezza di essere stato amato, da sempre e per sempre, e la certezza di saper amare. Il prete celibe non è semplice uno che ha rinunciato all'amore pur desideratissimo di una dona per amare Dio, ma uno che sta imparando ad amare, e ad amare tutti con il cuore e la liberta di Dio.[32]

2.3. La solitudine

La solitudine del giovane prete nella parrocchia e l'isolamento e l'unicità della parrocchia nella morfologia istituzionale cristiana sono fenomeni nuovi, anche se si è stati tentati di identificarli come constanti.[33] Prima di tutto, bisogna saper distinguere la solitudine psicologica dalla solitudine spirituale. La solitudine psicologica è quel tipo di solitudine che crea nel giovane prete disagio, inquieti e paura. La solitudine psicologica isola il giovane prete di altri, lo porta alla chiusura ed è molto pesante o addirittura rischiosa, in quanto spesso impregnata dal pensiero che nessuno lo vuole bene, nessuno si interessa di lui, non è prezioso per nessuno. Questo è il vero problema della solitudine psicologica[34].

---

[30] A. Cencini, "La direzione spirituale del presbitero come scuola di maturazione affettiva", 98.

[31] Cfr. M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 160-161.

[32] A. Cencini, *I sentimenti del Figlio*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2002, 207-210. Cfr. G. Crea, *Agio e disagio nel servizio pastorale. Riconoscere e curare il* burnout *nella dedizione agli altri*, 108-110.

[33] Cfr. A Ricardi, "Il prete nella Chiesa italiana della seconda metà del novecento", in: Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana*, Il prete e la sua immagine*, EDB, Bologna 2005 (63-84), 82.

[34] Cfr. M. Štemfeli, "Il colloquio spirituale", in: Aa.Vv., *La formazione oggi? Porsi accanto per aiutare a crescere*, Milano, Paoline, 2010, 74.

Invece, la solitudine spirituale segue i pensieri che aprono il cuore, che hanno a che fare con la vita. Questa solitudine deve essere cercata dal giovane presbitero, mentre la solitudine psicologica deve essere guarita e tolta. Le parrocchie non sono più realtà isolate, i cristiani non vivono tutta la propria giornata e la propria vita in un solo luogo ma entrano in contatto e vivono in molteplici realtà esistenziali.

Sulla solitudine del prete il sociologo E. Pace, nel volume curato da F. Garelli, scrive:

> Spesso quello della solitudine del prete è più uno stereotipo che una reale dimensione della vita quotidiana, soprattutto se pensiamo non tanto e non solo ai parroci di comunità montane isolate, quanto ai molti sacerdoti inseriti in aree geografiche urbane e industrializzate, dove si addensano domande e bisogni spirituali e sociali numerosi e complessi. Tuttavia, fra stereotipo e realtà, la percezione della solitudine non è di poco conto nel campione sondato. La scelta della vita celibataria viene spesso percepita come la ragione della solitudine del prete. Ma c'è anche chi pensa che il prete non sia solo (21,6%). La maggioranza (quasi il 68%) ammette che esiste qualche problema. Quasi nove sacerdoti su cento condividono in pieno l'idea che "il prete in realtà sia solo e che, implicitamente, questa condizione generi sofferenze"[35].

La crisi dei preti non inizia solo dai problemi affettivi ma anche da solitudini pastorali, dai fallimenti pastorali o personali, dalla mancanza di sostegno degli amici preti, dal senso di inadeguatezza al ministero, dalla fatica ad essere preti per questa nostra Chiesa e per questo nostro mondo, anche dalla mancanza di preghiera e dei cammini spirituali autentici[36]. In questo senso, "1'attiva partecipazione al presbiterio diocesano, i contatti regolari con il Vescovo e con gli altri sacerdoti, la mutua collaborazione, la vita comune o fraterna tra sacerdoti, come anche l'amicizia e la cordialità con i fedeli laici che sono attivi nelle parrocchie, sono mezzi molto utili per superare gli effetti negativi della solitudine che alcune volte il sacerdote può sperimentare"[37].

2.2.4. "Tentazioni" al inizio del ministero

Di fronte alla complessità del campo di lavoro e alle difficoltà dell'inserimento pastorale, il giovane prete è esposto ad alcune tentazioni che gli promettono sicurezza, riuscita nel ministero e un senso di pienezza.

---

[35] E. Pace, "L'identità del prete fra carisma di funzione e primato della spiritualità", in F. Garelli (a cura), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo: indagine sul clero in Italia*, Bologna: Il Mulino, 2003, (273-302), 293.

[36] Cfr. F. Florio, "Educatori e padre nel presbiterio", in: *Sacrum Ministerium* 12 (2006) 1, 107.

[37] PDV 74.

Una prima tentazione si potrebbe chiamare dell'*autoreferenzialità* pastorale. Visto che l'inserimento nei diversi organismi è faticoso, la collaborazione ai vari livelli difficile e i frutti scarsi di un così grande lavoro, meglio fare piazza pulita di tanti orpelli e cominciare in modo totalmente nuovo, fresco, entusiasmante. Poco importa che i progetti siano improvvisati e carenti di metodo: ciò che conta è partire ex-novo. Al prete che cade in questa tentazione non interessa più quello che c'era prima e neppure ciò che verrà dopo. Se sa cantare diventa cantautore, se ha fiuto psicologico s'improvvisa terapeuta, se ha sensibilità per gli ultimi fonda comunità di accoglienza. Quello che non ruota attorno a lui lo ignora, sia che si tratti del progetto pastorale parrocchiale che delle indicazioni diocesane.

Un'altra tentazione viene data di un *senso di libertà* del giovane sacerdote appena uscito dal seminario, con i suoi ritmi e impegni standardizzati, per cui la parrocchia è vista come il luogo dove finalmente sfogare la propria creatività, la propria voglia di fare, di mettersi alla prova. Ciò non sempre avviene leggendo la situazione già esistente, le tradizioni o mentalità che pure hanno un loro significato per quella comunità. Si può identificare questa dinamica come passaggio fra "il tempo dell'attesa" cioè la crescita lenta del candidato in seminario, caratterizzata dallo studio, della preghiera e da piccole "prove tecniche" di come si fa il prete, alla fase del "finalmente tocca a me", in cui il giovane presbitero sperimenta il desiderio di innovare, di "fare cose nuove", dimenticandosi che una comunità ha dei tempi, della tradizioni, per cui è importante entrare con rispetto nella vita di una comunità, dimostrando la maturità di chi sa accettare questa originalità o diversità che alcune volte può essere lontana dalla propria sensibilità[38].

Un'altra tentazione è quella del *gruppo gratificante*, della cerchia di fedelissimi che offre sostegno, comprensione, amicizie calde e confortevoli. Il piccolo gruppo in sé non è un male; al contrario, può essere un'opportunità purché non si trasformi in un ghetto che isola e allontana da tutto il resto. La tentazione del piccolo gruppo si iscrive in quella più ampia di mettere il proprio star bene come criterio fondamentale della vita, sganciato dalle esigenze della vocazione che si è abbracciata. Al contrario, lo star bene deve scaturire dal fatto che ci si dedica agli altri.

La vita comoda potrebbe essere una grande tentazione. È difficile anche per un prete andare contro corrente in un sistema consumista come l'attuale. D'altra parte, si è abituato ad avere tutto garantito fin dagli anni della formazione iniziale. Le condizioni di vita del seminario, infatti, iscrivono il

---

[38] Cfr. U. Andreetto, *L'ingresso nel ministero: le difficoltà dei presbiteri più giovani*, in: G. Ronzoni, *Ardere, non bruciarsi*, Padova, Edizione Messaggero, 2008, 86.

seminarista in una categoria di persone privilegiate, senza problemi economici, senza necessità di far quadrare il bilancio, senza il dovere di collaborare con il proprio lavoro al funzionamento della struttura, con la sicurezza di arrivare diritto alla conclusione degli studi e all'avvio della missione presbiterale. Formato così, il prete che esce dal seminario rischia di adagiarsi in una vita borghese, di non accorgersi di ciò che può compromettere la sua testimonianza di povertà ed essenzialità.[39]

Spesso i giovani preti vengono affascinati da un mondo che non hanno vissuto. Oggi, per loro c'è una grande tentazione di *tradizionalismo*[40]. Una buona frangia dall'ultima generazione di preti è affascinata da un mondo che non ha conosciuto e che ricerca con affannosa diligenza. Si vive quasi in un clima di restaurazione. Qui potremmo pensare all'eccessiva cura dell'abito ecclesiastico o alla ostentazione di paramenti liturgici molto ricchi e anche costosi, a un ritorno all'uso eccessivo del latino nella liturgia. Tutte cose che possono avere significato e valore, se usate con equilibrio. C'è però da temere anche che tutto questo possa nascondere la ricerca di un'identità che non si sa bene dove trovare, oppure che siano un modo per colmare vuoti esistenziali, cercando sicurezza nella visibilità e nella ricerca di forme ormai superate. È come se si abbellisse un vuoto per farlo apparire pieno.[41]

2.3. Esistono anche aspetti positivi

Se i giovani preti sono esposti a facili tentazioni, hanno tuttavia in sé preziose risorse per la vita del presbiterio e il ministero pastorale. Innanzitutto portano la forza della loro giovinezza, degli inizi del loro ministero. Si tratta di uno stato di entusiasmo generoso e gioioso coinvolgente tutte le dimensioni della persona, della voglia di osare e di rischiare sul futuro, offrendo il proprio dono personale e la propria novità, lo stile indiscusso della gratuità totale nell'offerta di sé senza calcolo, senza cautele, senza riserve. I giovani preti, se trovano persone e comunità accoglienti, hanno la possibilità di fiorire, di avviare un reale rinnovamento negli ambienti in cui si trovano a vivere.

I giovani preti sono innamorati di Gesù e del Vangelo; sono portatori di una sensibilità nuova nell'accostare la Parola di Dio, che prendono sul serio e mettono al centro della loro vita; amano la pratica della *lectio divina* e della *collatio* con i confratelli, desiderano coinvolgere in essa le persone e i

---

[39] Cfr. Congregazione per il clero, *Il Dono della vocazione presbiterale*, 84.

[40] Cfr. G. Giombanco, *Scoperte per i figli della secolarizzazione*, in: "Vita pastorale" 10/2010, 86; cfr. G. Villata, *Quale identità si rivendica?*, in: "Vita pastorale" 10/2010, 84.

[41] Cfr. CEI – Commissione Episcopale per il clero, *La formazione permanente dei presbiteri…*, 24; cfr. M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 373; cfr. G. Giombanco, *Scoperte per i figli della secolarizzazione*, 87.

gruppi che seguono. Sentono strette le tradizioni che trovano nelle parrocchie e si interrogano sui percorsi da fare per essere fedeli alla Parola che annunciano.

Hanno un'immagine di Chiesa come popolo e famiglia di Dio; non sono arrabbiati con l'istituzione e l'autorità e non lottano contro nessuno; sognano la fioritura della comunione. Per questo, investono molto nelle relazioni personali e nella dinamica conviviale; si accorgono che la gente è molto sensibile e attenta a chi incontra come prete, che non gli interessa avere un bravo organizzatore, ma un testimone, un fratello e un padre capace di vivere relazioni con maturità e profondità[42].

Sono attenti ad ascoltare ciò che emerge dal vissuto della gente, a cogliere i segni nuovi e positivi che spuntano qua e là. Sanno comprendere il vissuto dei loro coetanei, ne percepiscono profondamente le aspirazioni e il travaglio. Hanno una spiccata attenzione ai diritti di tutti, ai temi della pace e della giustizia; sono capaci di apertura al differente, alle culture e alle razze diverse. Sono disponibili a mettersi in gioco, ad andare contro corrente, non hanno paura di manifestare la loro fede. Sanno essere generosi. Si trovano a loro agio tra i mezzi e gli strumenti offerti dalle nuove tecnologie.

3. Prospettive formative per i giovani presbiteri

Per far fiorire tutte le loro potenzialità, i giovani preti hanno tuttavia bisogno di essere aiutati e accompagnati. Ovviamente, con discrezione, benevolenza, rispetto e competenza. A questo proposito, la *Pastores dabo vobis* afferma che:

> per accompagnare i sacerdoti giovani in questa prima delicata fase della loro vita e del loro ministero, è quanto mai opportuno se non addirittura necessario, oggi, creare un'apposita struttura di sostegno, con guide e maestri appropriati, nella quale essi possano trovare, in modo organico e continuativo, gli aiuti necessari ad iniziare bene il loro servizio sacerdotale. In occasione di incontri periodici, […] loro garantiti momenti preziosi di riposo, di preghiera, di riflessione e di scambio fraterno. Sarà così per loro più facile dare fin dall'inizio un'impostazione evangelicamente equilibrata alla loro vita pastorale".[43]

3.1. La necessità di continuare la formazione iniziata nel seminario.

Un progetto di "formazione permanente", che prenda le mosse dagli anni del seminario e si accompagni lungo il tempo del ministero pastorale, dovrà tendere ad una nuova e più profonda autocoscienza del presbitero sul piano umano, spirituale, intellettuale e pastorale capace di reggere,

---

[42] Cfr. S. Panizzolo, "Preti giovani: una risorsa?" in: Tredimensioni 2(2005) 1, 75

[43] PDV 70.

leggere, accompagnare e attraversare i momenti di crisi cui inesorabilmente il pastore va incontro. Tutta la vita del presbitero deve diventare formazione permanente, altrimenti sarebbe “frustrazione permanente”[44]. Un aiuto particolarmente forte, un accompagnamento organizzato sono necessari per fare il passaggio della vita del seminario con la sua formazione teoretica, alla vita reale come pastori de gregge nel ministero presbiterale.[45]

3.1.1. Ruolo del giovane presbitero con il suo progetto di vita

È necessario che il presbitero elabori un concreto progetto di vita personale anche dal inizio della sua vita sacerdotale, un progetto di vita che possibilmente concordato con il proprio direttore spirituale. Esso dovrà assumere una caratterizzazione sempre più personalizzata. Ogni giovane presbitero dovrà richiamarsi alla sua coscienza e responsabilità personale nel senso che, alla luce di quanto ha appreso e sta apprendendo nell’esercizio del ministero coadiuvato alla grazia, dovrà trovare egli stesso la giustificazione delle sue scelte e dei suoi comportamenti e di tutto ciò che può giovare a rendere più fecondo il suo apostolato e più spedito il suo cammino di santificazione. La vita è un itinerario da percorrere, dove si susseguono sorprese e novità, bisogna che il presbitero si renda disponibile a proseguire la sua formazione, a rivederla e a rinnovarla.[46]

3.1.2. Un progetto formativo diocesano come una “guida” per il giovane prete

Per maturare la loro vita sacerdotale e per usare bene i loro talenti, i giovani preti hanno bisogno di aiuto e di accompagnamento. Infatti, l’accompagnamento e l’ultima tapa del processo pedagogico iniziato con l’educazione e la formazione. Ovviamente, l’accompagnamento va fatto con discrezione, benevolenza, rispetto e competenza.[47] Ogni la Chiesa locale, facendo tesoro di questi suggerimenti, deve formulare un rinnovato progetto di formazione per i preti giovani, o dei primi cinque di ordinazione, rispondendo così all’odierno contesto ecclesiali e culturale. Gli obiettivi che devono essere seguiti o individuati potrebbero essere i seguenti.

Un primo punto è accompagnare la maturazione della personalità, in un contesto che vede come fenomeno generale il prolungarsi dell’adolescenza

[44] Cfr. A. Cencini, “La direzione spirituale del presbitero come scuola di maturazione affettiva”, 97.

[45] Cfr. M. Gahungu – V. Gambino, *Formare i presbiteri. Principi e linee di metodologia pedagogica* Roma, LAS 2003, 207-208.

[46] Cfr. M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 409-410.

[47] PDV 70.

e dell'assunzione di responsabilità di tipo adulto. L'obiettivo è di aiutare i giovani preti a continuare nel processo di maturazione della loro personalità nel contesto vivo del ministero, rimanendo dentro le difficoltà, le tensioni, le prove della vita, imparando ad affrontarle con virilità, senza aggirarle, alla ricerca di rifugi sicuri.[48]

Un altro obiettivo è di educare a far proprie la vocazione ad essere pastore di una comunità, mettendo a servizio di questa le attitudini e le ricchezze personali. La realizzazione di questo obiettivo porterà il giovane prete ad inserirsi pienamente nella comunità che gli è affidata, a prendersene cura mettendo a disposizione di essa tutti i suoi talenti, a vivere con gioia e pienezza la relazione pastorale.

Aiutare l'inserimento in una pastorale complessa ed esigente, potrebbe essere un altro obiettivo in questo progetto formativo. Così il giovane prete è aiutato a trovare anche il modo di gestire in modo responsabile il proprio tempo (orario, regola sapienziale di vita). Il giovane prete dovrà essere sostenuto nella fatica di reinventarsi una «regola», di ritrovare un equilibrio di vita che rispetti sia le esigenze personali che quelle ministeriali.

Il progetto formativo potrebbe avere in vedere anche di far crescere la comunione e la corresponsabilità con i presbiteri e i laici. Si tratta di un punto nodale del ministero pastorale. È essenziale trasmettere ai giovani preti la percezione rigorosa dell'importanza dei consigli di corresponsabilità ecclesiale, insieme ad una consapevolezza precisa dell'identità del ministero ordinato in rapporto agli altri ministeri e carismi. Essi, con l'aiuto dei confratelli più esperti, sono chiamati a conoscere e mettere in atto la dinamica sinodale e a scoprire, valorizzare e far proprie le esigenze della concertazione pastorale.[49]

Per realizzare questi obiettivi, la Chiesa locale deve offrire ai preti giovani l'aiuto di un accompagnamento personale e comunitario. L'accompagnamento comunitario potrebbe prevedere che nei primi due anni di ministero i giovani preti si incontrino settimanalmente tra di loro e con alcuni preti dell'équipe formativa. Le attività previste potrebbero essere: la condivisione e la riflessione critica sul vissuto personale e sull'attività pastorale... A livello diocesano, devono essere garantiti i tempi e i sussidi necessari perché ogni giovane prete sviluppi le sue risorse e possa qualificare il suo servizio pastorale alla diocesi.

---

[48] Cfr. F. Brovelli, *L'accompagnamento di giovani preti. Un'esperienza*, in "Seminarium", 33 (1993) 3, 393-394

[49] Cfr. M. Guasco, *La formazione del clero*, 102-103; cfr. G. Zanon *Formazione permanente del presbiterio. La potenza operativa del raccontare la propria fede*, in "Tredimensioni" 4 (2007) 1, 199-200.

3.1.3. Dialogo con un maestro spirituale per maturare l'amore e la fede, e per superare l'immaturità umana e affettiva

Come già abbiamo detto nella prima parte di questo lavoro, oggi, più che ormai, si sente un grande bisogno di veri maestri spirituali, ma nello stesso tempo ci sembra che i giovani preti non sono così contenti di aver un direttore spirituale come hanno avuto in seminario. La tradizione consiglia che ciascuno abbia un direttore spirituale; che si ricorra a lui ogni tanto regolarmente, come l'esigenza abituale di chi desidera un confronto per essere illuminato nelle sue scelte e vivere con impegno il proprio ministero. In più, soltanto un direttore spirituale, che conosce le anime potrebbe aiutare il giovane presbitero di superare l'immaturità umana e affettiva, che è un compito molte importante e molto delicato.[50]

Il giovane prete ha bisogno di un maestro spirituale che l'aiuta a riscoprire il centro della fede cristiana non più come oggetto di studio per un esame, ma come tracciato per il prete graffiato dalla vita. Lui deve capire che Dio sceglie strumenti deboli per far trionfare la fede e "solo quando Saulo cade a terra è pronto a rinascere come Paolo, l'apostolo dei gentili".[51] Il maestro spirituale deve aiutare il prete giovane di acetare le sue limite, perché il limite è proprio dello spazio, del tempo, del corpo, del bisogno che permane oltre ogni sogno narcisistico.

> Non è possibile aiutare i preti in difficoltà quando nei ritiri spirituali, negli incontri di formazione o semplicemente nelle parole che ci si scambia tra confratelli e con il Vescovo si eludono puntualmente i nodi problematici come se non esistessero. Questo silenzio «impuro» come lo chiama lo studioso Cencini, schiaccia i giovani preti e aumenta il loro disagio facendoli sentire appestati.[52]

Non basta sapere, è necessario percorrere un camino di santità, di crescita nell'amore a Cristo e ai fratelli. Il compito del maestro spirituale è quello di aiutare il giovane prete di superare questa passaggio tra *dire* e *fare*. Questo cammino non è altro che dare una risposta d'amore all'amore di Dio, un camino spirituale verso la santità. Un giovane sacerdote può sentirsi indegno, lontano dalla meta, ma se coltiva per sé, questo amore, e si lascia accompagnato di il suo maestro spirituale, riuscirà a trasmettere la sua passione, il suo desiderio, il motivo segreto della sua vita.[53]

Il maestro spirituale deve aiutare il giovane presbitero di superare ogni tentazione di individualismo, così frequente oggi in tutto il mondo dei giovani.

---

[50] Cfr. Congregazione per il clero, *Il Dono della vocazione presbiterale*, 83.

[51] A. Aiello, *La formazione del sacerdote al vaglio dei primi anni di ministero pastorale*, 42.

[52] *Ibidem*, 43.

[53] Cfr. V. Gambino, *Direzione spirituale e formazione permanente*, in: *Sacrum Ministerium* 11 (2005) 1, 80.

Ci sembra che i preti giovani pagano il pedaggio della vita comunitaria del Seminario in diocesi rifuggono dalla vita comune e si strutturano come tante monadi. La riscoperta del *noi* del Presbiterio riporterà con mille modalità (vita comune, ritiri, vacanze, corsi di studio o di autoanalisi, progettazioni e verifiche, condivisione di beni materiali e spirituali, case di accoglienza e terapie di gruppo) il prete giovane non solo a casa, ma nel solo luogo umano e sacramentale dove il suo ministero potrà avere futuro.[54]

3.2. Accompagnare l'ingresso nel ministero

L'obiettivo dell'accompagnamento è di aiutare i giovani preti a continuare il processo di maturazione della loro personalità nel contesto vivo del ministero, rimanendo dentro le difficoltà, le tensioni, le prove della vita, imparando ad affrontarle con virilità, senza aggirarle, alla ricerca di rifugi sicuri. Accompagnare indica quel servizio reso da un fratello maggiore, nella fede e nel discepolato, che si pone accanto al giovane lungo un tratto della sua strada perché possa discernere la voce di Dio che lo chiama e decidere di rispondergli in libertà e responsabilità.[55]

I giovani presbiteri interpellati in un studio fatto da Commissione Presbiterale Lombarda[56], hanno proposto suggerimenti ritenuti adatti a facilitare il loro inserimento graduale nella pastorale parrocchiale e a contribuire al proseguimento della loro formazione. Si possono ricordare la richiesta di un dialogo frequente e cordiale con il vescovo; il miglioramento dell'interscambio di esperienze tra presbiteri anziani e giovani, le relazioni tra i presbiteri, all'apprezzamento mutuo, al sostegno e alla condivisione, indispensabili pei la crescita dello spirito comunitario che favorisce la maturità; la necessità di creare forme nuove di convivenza o di vita in comunità tra i presbiteri.

3.2.1. Il ruolo del vescovo di aiutare l'inserimento nella vita pastorale

Il ruolo di vescovo è di aiutare l'inserimento di giovane prete in una pastorale complessa ed esigente, aiutandolo a superare anche le difficoltà che potrebbero essere incontrate al inizio di apostolato. Il giovane prete dovrà essere sostenuto nella fatica di reinventarsi una "regola", di ritrovare un equilibrio di vita che rispetti sia le esigenze personali che quelle

---

[54] Cfr. A. Aiello, *La formazione del sacerdote al vaglio dei primi anni di ministero pastorale*, 44.

[55] Cfr. Congregazione per il clero, *Il Dono della vocazione presbiterale*, 83. Cfr. A. Cencini, *Formazione, parola magica* in "Tredimensioni" 1(2004), 279.

[56] Commissione presbiterale lombarda, *Note sull'inserimento pastorale dei preti giovani,* in: "Rivista del Clero Italiano" 77 (1996) 325-337.

ministeriali. Più di questo, il vescovo, o un prete maturo che è messo accanto a lui, deve aiutarlo a educare ad assumere la vocazione di pastore di una comunità[57].

Dal vescovo, il giovane prete sta imparando sempre di più a esercitare la carità paterna, a non giudicare, a cercare di comprendere, a valorizzare il bene che c'è in ognuno. Per questo il vescovo deve accettare di perdere tempo per una solida relazione con il giovane prete.[58] Il vescovo deve farsi "padre" per tutti i suoi sacerdoti, specialmente per i più giovani. È in questa prospettiva che paternità e la fraternità del vescovo verso il giovane presbitero diventano camino di accompagnamento, di formazione e di maturazione in primi anni si servizio sacerdotale.[59] Per il Vescovo l'impegno di conoscenza e di vicinanza affettuosa verso il giovane sacerdote deve iniziare inizia già nel Seminario con i candidati al presbiterio:

> il Vescovo cercherà un incontro diretto e informale con gli alunni in modo da conoscerli personalmente, alimentando il senso della familiarità e dell'amicizia con loro per poter valutare le inclinazioni, le attitudini, le doti umane ed intellettuali di ciascuno ed anche gli aspetti della loro personalità che necessitano di una maggior cura educativa. Questo rapporto familiare permetterà al Vescovo di poter valutare meglio l'idoneità dei candidati al sacerdozio e di confrontare il suo giudizio con quello dei superiori del seminario che è alla base della promozione al sacramento dell'ordine[60].

3.2.2. Il ruolo dei parroci nel superare i dubbi, le paure e le "tentazione"

Un ruolo essenziale nella formazione permanente del giovane prete lo ha il parroco della parrocchia dove il nuovo presbitero svolge la sua attività pastorale. Il primo aiuto al giovane presbitero è allora affidato proprio al parroco e alla sua capacità di accoglienza e dialogo. Sapere di avere un punto di riferimento chiaro, egli aiuta a superare dubbi o paure che, seppure non ammesse, possono abitare la vita psichica del giovane prete. Fondamentale, per la serenità della vita psichica del giovane sacerdote, dovrebbe essere la consapevolezza che, in qualche momento, può contare sull'aiuto offerto dai superiori, senza timore di sentirsi giudicato o squalificato[61].

Il parroco deve dare del tempo al giovane prete per far conoscere le realtà della parrocchia, le sue dinamiche, le sue risorse, i suoi conflitti. Non è

[57] Cfr. S. Panizzolo, "Preti giovani: una risorsa?" in: Tredimensioni 2 (2005) 1, 76.

[58] Cfr. M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 412.

[59] Cfr. LG 21, 28; SC 41; PO 8; Cfr. G. Frausini, *Il presbitero. Non è bene che il vescovo sia solo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2007, 112; 247.

[60] Congregazione per i vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, "*Apostolorum Successores*", Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2004, 88.

[61] Cfr. U. Andreetto, *L'ingresso nel ministero: le difficoltà dei presbiteri più giovani*, 86.

pensabile che il giovane prete li intuisca da solo. Il parroco deve dare ancora più del tempo per parlare, fare dialogo fra i due confratelli che condividono la medesima vocazione che va ben al di là dell'ordine gerarchico che pure ha un suo significato.[62] Se l'arrivo del vicario parrocchiale si fa in modo strumentale e al fine di gestire le innumerevoli attività parrocchiali, il parroco rischia di percepire il suo cooperatore solo come un aiuto nel ministero e non come un confratello con cui deve condividere la fede e la stessa vocazione.[63]

Il parroco è chiamato a farsi *padre* e *fratello* nei confronti del giovane *confratello*, perché è lui ad avere un bagaglio esperienziale che non può avere il giovane presbitero. Diventare *compagno di viaggio* è allora fondamentale per aiutare il giovane prete a gustare la bellezza del ministero, ma anche per aiutarlo a gestire momenti di fragilità e disillusione che spesso accompagnano la l'ingresso nel ministero. Tutto ciò implica la volontà e la capacità di camminare a fianco piuttosto che essere sempre tre passi avanti. La comunicazione, il confronto, la preghiera comune, la stima e l'affetto, sono alcuni degli ingredienti per creare la *un equipe pastorale*, pur riconoscendo servizi diversi e oggettivi *mondi interni* diversi creati da un'esperienza personale, da un proprio camino di maturità umana e spirituale che risente dell'età e della propria storia personale. [64]

3.2.3. Il ruolo della comunità come luogo di trovare il proprio equilibrio

Il giovane sacerdote ha bisogna per la sua formazione anche di sostengo della comunità dove lui esercita il suo ministero pastorale. Il Concilio, nel decreto *Optatam totius* afferma:

> Essendo necessario proseguire e perfezionare la formazione sacerdotale [...] anche dopo che è terminato il corso degli studi nei seminari sarà cura delle conferenze episcopali nelle singole nazioni studiare i mezzi più adatti – quali potrebbero essere istituti pastorali in collaborazione con parrocchie opportunamente scelte, convegni periodici, appropriate esercitazioni -, in modo che il giovane clero venga introdotto gradualmente nella vita sacerdotale e nell'attività apostolica sotto l'aspetto spirituale, intellettuale e pastorale e sia in grado di rinnovare e perfezionare sempre più l'una e l'altra[65].

Certamente la diocesi dovrà rispondere alla necessità di formazione per il giovane presbitero, ma anche la parrocchia alla quale il giovane sacerdote è destinato, è chiamata ad avere questa attenzione. Lui deve poter trovare

---

[62] Cfr. *Ibidem*, 85.
[63] Cfr. *Ibidem* 89.
[64] Cfr. *Ibidem*, 90.
[65] OT 22.

in essa il proprio ambiente di vita e il proprio equilibrio personale fra i molti impegni che gli vengono affidati. La totale immersione nella pastorale è generalmente esaltate, ma presenta anche aspetti problematici. I primi anni della vita sacerdotale risultano spesso difficili, ma probabilmente tutto diventerebbe più accessibile se si mantenessero saldi due elementi: la condivisione di vita con gli altri preti impegnati nella stessa, e la vita di preghiera, quale secondo il papa Benedetto XVI è "vera priorità pastorale".[66] Quando il sacerdote non trova più la struttura del seminario è importante rendersi conto che bisogna comunque darsi una struttura, un ordine di vita che componga in armonia tutti gli aspetti della vita del prete.

Fra le novità della sua esperienza personale va collocato il rapporto con le singole persone che incominciano a cercarlo per la confessione o per la direzione spirituale; dovrà rendersi conto che questo servizio richiede una seria preparazione e che va vissuto mantenendo chiari i metodi e gli obiettivi per non farlo scadere a livello troppo umano.

Potremmo dire che la vocazione del giovane presbitero è tutelata dalla comunità che egli serve.[67] La parrocchia ricopre un grande compito nella formazione del giovane prete. Essa costituisce un valido punto di riferimento per il giovane presbitero che deve fare primi passi nella vita presbiterale. I parroci insieme con tutta la comunità dovrebbero essere per i giovani presbiteri "modelli" di zelo pastorale e di preghiera.[68]

3.2.4. Ruolo della famiglia di essere sempre vicino al giovane prete

Non si sbaglia di certo, quando si afferma che la famiglia è la prima cellula della società e che la famiglia è una *piccola chiesa*, la *chiesa domestica*. Proprio per questo si può correttamente affermare che la famiglia, oltre che essere cellula e piccola chiesa, è anche "il primo seminario". [69]

E di fatto è nella famiglia che si fa la prima esperienza di relazioni, animate dalla fede, che si inizia la presa di coscienza di essere, per il battesimo, figli adottivi di Dio, chiamati e aiutati a conoscere e a fare la sua volontà.

---

[66] Benedetto XVI, *Discorso al clero di Roma*, (13.05.2005).

[67] Cfr. L. Conti, *La comunità parrocchiale custode della vocazione presbiterale*, in: "Sacrum Ministerium" 11 (2005) 2, 72-73.

[68] Cfr. G. Tani, "La comunità parrocchiale nella formazione seminaristica e nei primi passi del presbiterio", in: "Sacrum Ministerium" 11 (2005) 2, 64-65.

[69] Giovanni Paolo II, *Messaggio per la XXIV Giornata Mondiale per le Vocazioni*, (11.02.1987), 2, in : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/vocations/documents/hf_jp-ii_mes_11021987 _world-day-for- vocations_it.html; Anche papa Benedetto XVI riprende l'invito di offrire ai giovani un accompagnamento spirituale per favorire il discernimento vocazionale. Nel suo *Messaggio per la XLIX Giornata di preghiera per le vocazioni* il Papa sottolinea come la famiglia rappresenti il miglior "seminario della vocazione": cfr. Benedetto XVI, *Messaggio per la XLIX Giornata di preghiera per le vocazioni* (2012).

Qui viene posto il germe della vocazione, che poi con il calore dello Spirito Santo si apre e si manifesta ora per il matrimonio, ora per la professione dei consigli evangelici, ora per Sacerdozio.

Il presbitero che ha ricevuto questo grande aiuto dalle famiglie in tempo della formazione iniziale, ha bisogno di quest'aiuto anche dopo il momento dell'ordinazione presbiterale. Il giovane prete ha bisogno di supporto e di sostengo della sua famiglia. Con le sue preghiere, il suo sostengo e incoraggiamento la famiglia contribuisce alla buona missione del suo figlio. La sua missione di incoraggiare il sacerdote rimane totale[70].

3.3. La fraternità presbiterale come luogo di imparare a "essere prete"

"Il primo ambito in cui si sviluppa la formazione permanente è la fraternità presbiterale"[71]. La *Pastores dabo vobis* indica gli elementi essenziali con i quali ogni giovane presbitero può vivere la spiritualità diocesana anche la fraternita presbiterale.[72] Si pone il problema "del *come* educare il futuro presbitero ad essere soggetto comunionale e non individualista, e del *come* la fraternità presbiterale possa essere espressa e sperimentata".[73]

La via della fraternità non è un percorso facile: sappiamo che alla fine verranno fuori le resistenze più profonde, le durezze del cuore. Ma che questa durezza di cuore venga fuori nella trama di relazioni fraterne è una grazia e una cosa normale. Normale perché più ci si avvicina tra fratelli e più cadono le barriere, gli schermi difensivi, le corazze che l'individualismo ha insegnato come esigente difesa di se stesso.[74]

Questa vita fraterna potrebbe aiutare il giovane presbitero. Prima di tutto i momenti in cui si vive *i scambi d'esperienze* sono un *luogo di imparare a agire in sintonie con tutta la Chiesa*. Occorre dunque creare in ogni giovane presbitero la coscienza di dover pensare e di dover scegliere in virtù della comune ordinazione e missione. Questo aspetto investe il vissuto concreto di ogni singolo prete, che va dal suo inserimento nella vita pastorale, al suo essere parte attiva nelle decisioni e nella corresponsabilità con il vescovo e con gli altri preti, fino al momento delle sue dimissioni per anzianità, che sono dimissioni da un incarico ma non da un presbiterio.

---

[70] Cfr. PDV 79§ 4; cfr. M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 414.

[71] Congregazione per il clero, *Il Dono della vocazione presbiterale*, 82.

[72] Cfr. PDV 79; cfr. Congregazione Per Il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 23.

[73] CEI – Commissione Episcopale per il clero, *La formazione permanente dei presbiteri nelle nostre Chiese particolari,* Milano, Paoline, 2000, 17.

[74] Cfr. A. Torresin, *La fraternità nell'esercizio del ministero presbiterale*, in: "Rivista della Diocesi di Vicenza", Anno C, n. 2/2009, 451.

Giovanni Paolo II non ha solo richiamato il valore teologico del presbiterio ma, ha sottolineato il suo personale legame con esso:

> Personalmente sento in modo molto profondo la mia appartenenza al presbiterio dal quale sono uscito. Naturalmente passano gli anni, cambiano le persone e il presbiterio della mia diocesi di origine è abbastanza cambiato, ma il suo nucleo è sempre lo stesso. Anche se cambiassero tutti rimarrebbe "presbiterio" della stessa diocesi, della stessa Chiesa[75].

La fraternità presbiterale non esclude nessuno, ma può e deve avere le sue preferenze: sono quelle evangeliche, riservate a chi ha più grande bisogno di aiuto o di incoraggiamento. Anche le riunioni di clero diventano così momento qualificante del presbiterio. In un recente studio consegnato ai Vescovi dalla Commissione Presbiterale regionale delle Marche[76] sul tema della formazione permanente si insisteva sulla necessità di "favorire le relazioni come veicolo privilegiato dei contenuti".

Gli incontri presbiterali devono essere vissuti come un *luogo di condivisione* le gioie e le sofferenze della vita presbiterale. È importante per il giovane prete di non perdere la comunione con gli altri sacerdoti, con i compagni di vita. Sempre nella fraternità e condividendo le gioie e sofferenze, intuendo i desideri, prendendosi cura dei bisogni di ogni confratello, si potrebbe trovare un luogo dove lui possa trovare sostengo e risposte ai suoi problemi. È' opportuno anche curare profonde amicizie tra presbiteri. Senza questo impegno di comunione a ben poco servono le manifestazioni esteriori di ipocrita solidarietà e di amicizia, sarebbe una maschera di comunione.

Il giovane presbitero deve essere consapevole che nessun presbitero non è in condizione di realizzare a fondo la propria missione se agisce da solo e per proprio conto, senza unire le proprie forze a quelle degli altri presbiteri, sotto la guida del vescovo.[77] Tra loro vi sia una profonda fraternità sacramentale, costituendo quell'unità che può definirsi una vera famiglia nella quale i legami non vengono dalla carne o dal sangue, ma dalla grazia dell'Ordine.[78]

I momenti di condivisione sono molto importanti per il giovane presbitero perché così lui potrebbe imparare dall'esperienza che i presbiteri più anziani hanno acquistato lungo il cammino della vita. Qui parliamo di un

---

[75] Giovanni Paolo II, *Discorso al Presbiterio di Belluno*, 16 luglio 1988, in: "*Insegnamenti"*, XI,3 (1988), 125.

[76] Commissione Presbiterale Regionale delle Marche, *Proposta per la formazione permanente del clero*, Loreto 2002.

[77] Cfr. PO 7; cfr. V. Viola, *Rinnova in loro l'effusione del tuo Spirito*, Todi, Editrice Tau, 2010, 64.

[78] Cfr. M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, 146.

aspetto più sensibile della vita fraterna del presbiterio. Condividere la fragilità umana significa portare insieme i pesi gli uni degli altri. Le fragilità fanno parte della vita del uomo. Spesso, per opportunità e per mestiere, il prete ha imparato a nasconderle o a rimuoverle. Ma ci deve essere un luogo nel quale esse vengono condivise. Altrimenti finirà che le faccia pagare e portare agli altri inconsapevolmente. La fraternità deve iniziare da qui: non solo condividere le risorse e le capacità, ma anche i pesi e le ferite.[79]

Un altro aspetto che può aiutare il giovane prete è quello di *vivere insieme con gli altri preti la dimensione spirituale*. Pregare sarà per lui consegnare ancora la propria giovinezza a un Dio che gli chiede di essere anche "presbitero", anziano, cioè più avanti nel cammino per gli altri. Non è compito facile questo. Per questo è importante che trovi spazi e tempi adeguati per vivere questa tensione in modo fecondo e per non lasciarsi soffocare dai tanti impegni e dalle innumerevoli richieste. Il vescovo deve tener presente questo aspetto, e deve incoraggiare il giovane prete a perseguire questo ideale offrendo tempi di adorazione e preghiera comune con i preti dalla sua diocesi.

Conclusione

In questo lavoro abbiamo cercato di far vedere l'importanza della formazione permanente per il giovane presbitero. Abbiamo visto che la formazione permanente e la formazione iniziale non possono dissociarsi, perché formano parte di un unico sistema globale educativo e formativo. La formazione permanete non dovrebbe solo continuare la formazione iniziale, ma deve completarlo, in così modo in cui, il giovane prete sarà sempre configurato a Cristo Buon Pastore.

Questa formazione permanente del giovane presbitero dovrebbe rispondere a alcune problematiche e sfide con cui il prete si confronta oggi in questo contesto europeo. Al inizio del suo ministero il presbitero si confronta con alcuni problematiche come è una personalità immatura o con disturbi psico-affettivi o la solitudine. Nello stesso tempo lui potrebbe avere anche alcuni "tentazioni" come una *autoreferenzialità* pastorale, un *senso di libertà* vissuto in modo irresponsabile, una *vita comoda,* o vivere un *tradizionalismo* che possa nascondere la ricerca di un'identità che non si sa bene dove trovare.

A tutte queste problematiche e sfide abbiamo cercato di dare una risposta trasando alcune prospettive formative. Prima di tutto abbiamo visto la necessità di continuare la formazione iniziata nel seminario, in qui abbiamo evidenziato il ruolo del giovane presbitero con il suo *progetto di vita*, la

---

[79] Cfr. A. Torresin, *La fraternità nell'esercizio del ministero presbiterale*, 452-453.

necessità di un progetto formativo diocesano che dovrebbe essere come una "guida" per il giovane prete, e puoi, un altro elemento di continuità l'abbiamo visto in dialogo con un maestro spirituale che ha lo scopo di maturare l'amore e la fede, e per superare l'immaturità umana e affettiva. In un secondo punto abbiamo accennato l'importanza di accompagnare l'ingresso nel ministero, con diversi protagonisti: il vescovo, il parroco, la comunità e la famiglia. Alla fine abbiamo sottolineato l'importanza della fraternità presbiterale nella formazione permanente del giovane presbitero che dovrebbe essere un luogo di imparare a "essere prete".

Alla fine posiamo dire che la formazione permanente del giovane prete deve essere uno stile di vita secondo quale lui deve lavorare giorno dopo giorno per configurarsi a Cristo Sommo Sacerdote e Buon Pastore.

Bibliografia

ANDREETTO U., *L'ingresso nel ministero: le difficoltà dei presbiteri più giovani*, in: G. RONZONI, *Ardere, non bruciarsi*, Padova, Edizione Messagero, 2008.

BENEDETTO XVI, *Udienza generale del 19 agosto 2009*, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090819_ it.html

BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XLIX Giornata di preghiera per le vocazioni* (18.10.2011) in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/vocations /documents/hf_ben-xvi_mes_20111018_xlix-vocations_it.html

BROVELLI F., *L'accompagnamento di giovani preti. Un'esperienza,* in "Seminarium", XXXIII (1993) 3, 387-397

BRUGUÈS J.-L., *Formazione al sacerdozio, tra secolarismo e modelli di Chiesa*, in: "L'Osservatore Romano" 3 giugno 2009.

CENCINI A., *Formazione, parola magica* in "Tredimensioni" 1(2004), 277-295.

CENCINI A., *La direzione spirituale del presbitero come scuola di maturazione affettiva*, in "Sacrum Ministerium" 11 (2005), 94-105.

CENCINI A., *La vita: un processo di crescita di cura e di crisi*, in: "Sequela Christi", 36(2010) 2, 75-86.

CENCINI A., *I sentimenti del Figlio*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2002.

CENCINI A., *Nel Amore. Libertà e maturità affetiva nel celibato consacrato*, Bologna, EDB, 1995.

COMMISSIONE PRESBITERALE LOMBARDA, *Note sull'inserimento pastorale dei preti giovani,* in: "Rivista del Clero Italiano" 77 (1996), 325-337.

COMMISSIONE PRESBITERALE REGIONALE DELLE MARCHE, *Proposta per la formazione permanente del clero*, Loreto 2002.

CEI – COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL CLERO, *La formazione permanente dei presbiteri nelle nostre Chiese particolari,* Milano, Paoline, 2000.

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, "*Apostolorum Successores"*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2004.

Congregazione per il clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri "Dives Ecclesiae"*, 31.03.1994, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

Conti L., *La comunità parrocchiale custode della vocazione presbiterale*, in: "Sacrum Ministerium" 11 (2005) 2, 67-73.

Crea G., *Agio e disagio nel servizio pastorale. Riconoscere e curare il* burnout *nella dedizione agli altri*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2010.

Ducci E., *Educabilità umana e formazione*, in *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia,* Paoline, Milano 2002.

Favale A., *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1999.

Florio F., Educatori e padre nel presbiterio, in: "Sacrum Ministerium" 12 (2006) 1, 101-107.

Gahungu M., *Formazione permanente dei presbiteri*, Roma, LAS, 2008.

Gahungu M. – Gambino V., *Formare i presbiteri. Principi e linee di metodologia pedagogica* Roma, LAS 2003.

Giombanco G., *Scoperte per i figli della secolarizzazione*, in: "Vita pastorale" 10/2010, 86-88.

Gambino G., *Direzione spirituale e formazione permanente*, in: "Sacrum Ministerium" 11 (2005) 1, 75-84.

Giovanni Paolo II, *Messaggio per la XXIV Giornata Mondiale per le Vocazioni*, (11.02.1987), 2, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/vocations/ documents/hf_jp-ii_mes_11021987_world-day-for-vocations_it.html;

Giovanni Paolo II, *Discorso al Presbiterio di Belluno*, 16 luglio 1988", in: *Insegnamenti,* XI,3 (1988).

Goya B., *Formazione integrale alla vita consacrata. Alla luce della esortazione post-sinodale*, Edizioni Bologna, Dehoniane, 1997.

Locatelli T., *I giovani religiosi presbiteri in crisi*, in "Vita consacrata", 39 (2005), 270-281.

Monari L., *La vita e il ministero per una comunione missionaria in un mondo che cambia: nodi problematici e prospettive*, in: Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai sacerdoti italiani,* Bologna, EDB 2006, 15-55.

Pace E., *L'identità del prete fra carisma di funzione e primato della spiritualità*, in Garelli Franco (a cura), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo: indagine sul clero in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2003, 273-302.

Panizzolo S., *Preti giovani: una risorsa?* in: "Tredimensioni" 2(2005) 1, 71-80.

Ricardi A., *Il prete nella Chiesa italiana della seconda metà del novecento*, in: Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, *Il prete e la sua immagine*, Bologna, EDB 2005, 63-84.

Roggia G., *La vita religiosa risponde oggi alla sensibilità dei giovani?* in: Pedico M.M., *Cammini di formazione. Sulle orme del Buon Pastore*, Roma, Centro di studi USMI, 2008, 53-74.

Ronzoni G., *Ardere, non bruciarsi*, Padova, Edizione Messagero, 2008, 44.

Štemfeli M., *Il colloquio spirituale*, in: Aa.Vv., *La formazione oggi? Porsi accanto per aiutare a crescere*, Milano, Paoline, 2010, 54-107.

TANI G., *La comunità parrocchiale nella formazione seminaristica e nei primi passi del presbiterio*, in: "Sacrum Ministerium" 11 (2005) 2, 59-66.
TORRESIN A., *La fraternità nell'esercizio del ministero presbiterale*, in: "Rivista della Diocesi di Vicenza", C (2009)2, 452-453.
G. VILLATA, *Quale identità si rivendica?*, in: "Vita pastorale" 10/2010, 84-86.
VIOLA V., *Rinnova in loro l'effusione del tuo Spirito*, Todi, Editrice Tau, 2010.
ZANON G., *Formazione permanente del presbiterio. La potenza operativa del raccontare la propria fede*, in: "Tredimensioni" 4(2007) 193-203.

APERTURA E UNIVERSALISMO DELLE PORTE NELLA NUOVA GERUSALEMME DI AP 21

*Iulian FARAOANU**

Abstract: The internal description of the gates of New Jerusalem in Ap 21 focuses the concepts of the opening and universalism. The idea of a continuous opening reveals a change in the function of the gates and sugests a symbolic interpretation. The image of gates always open expresses total acceptance and willingness to receive the incessant flow of the nations that will enter the eschatological Jerusalem. At the same time, their non-closure means the absence of obstacles or barriers for entry into the holy city. This is thw way to universalism. Actually, in the new heavenly Jerusalem enter the nations and their kings, emphasizing the universality of the holy city, in which everyone has the right to enter to enjoy the goods eschatological. The human component, the goods that nations bring, is added to the divine component of the city filled with the splendor and divine glory.

Keywords: opening; gates; universalism; New Jerusalem; people.

Introduzione

Nella descrizione esterna ed interna della nuova Gerusalemme, l'autore mette in risalto le porte, fatto testimoniato dalle frequente ricorrenza del termine «pulon» (porta). Una conferma ulteriore dell'interesse dell'autore per le porte si ha nella loro riproposizione in Ap 21,15-17 (la misurazione), in Ap 21,18-21 (i materiali preziosi) e in Ap 21,24-26 (l'apertura continua delle porte). In Ap 21,11-14, l'autore insiste sull'immagine delle porte della città santa, che sono 12, hanno dodici angeli sopra, sono distribuite sui lati secondo i quattro punti cardinali e sono associate alle dodici tribù dei figli di Israele.

Dopo aver descritto la città dall'esterno (Ap 21,9-21), l'attenzione del veggente si orienta all'interno (Ap 21,22-27). Giovanni di Patmos scopre la piazza della città di oro puro, poi costata con stupore l'assenza del Tempio. In seguito, si rende conto che le porte della città non si chiuderanno mai e l'accesso è possibile a tutte le nazioni della terra.

* Facoltà di Teologia Catolica, Università „Alexandru Ioan Cuza", Iasi;
email: faraoanu@yahoo.com.

1. Le porte sempre aperte all'interno della nuova Gerusalemme (Ap 21,25)

In Ap 21,24-26, l'autore dice che le porte sono aperte continuamente[1]. Se l'apertura delle porte durante il giorno era giustificata, non altrettanto si può dire della loro apertura durante la notte. Ma, il fatto che nella Gerusalemme escatologica la notte non c'è più, conferma l'apertura continua delle porte. Il veggente osserva che le porte non saranno chiuse di giorno. Poi la congiunzione «gar» offre la motivazione: infatti, notte non ci sarà lì (cfr. Ap 22,5a).

La fonte principale a cui si ispira[2] Giovanni di Patmos è Is 60,11. Giovanni di Patmos sembra si riferisca a Is 60,11b, in cui si afferma che le porte saranno continuamente aperte, mentre nell'Apocalisse si dice negativamente che le porte non si chiuderanno né di giorno, né di notte. Invece di usare l'espressione «giorno e notte»[3], l'autore dipinge l'immagine delle porte che non si chiuderanno di giorno con l'aggiunta della mancanza della notte nella nuova Gerusalemme. Una delle difficoltà sollevate è l'idea dell'apertura delle porte durante il giorno, che sembra comunque ovvia. Nelle città antiche di giorno le porte erano aperte e durante la notte venivano chiuse. Una possibile soluzione è l'avverbio «ekei» riferito alla notte presente fuori della città. Dentro la nuova Gerusalemme c'è la luce dell'Agnello[4].

Il riferimento alla notte si può ricavare da Zc 14,7 dove si parla del pellegrinaggio dei popoli a Gerusalemme[5]. La luce di Dio e dell'Agnello rende superflua la separazione tra giorno e notte. L'entrata delle nazioni avviene nella gloria e la luce divina che rende superflua la notte nella nuova Gerusalemme. La notte associata spesso con il male, come ogni realtà negativa, sparisce dalla città escatologica[6]. Inoltre, nella città-Tempio Dio viene adorato sempre, giorno e notte, come già si intravedeva in Ap 7,15. L'assenza della notte si può interpretare anche in relazione al compimento delle attese giudaiche. La notte della venuta del Messia porterà una grande luce e la salvezza escatologica[7].

---

[1] Cfr. P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1999, 276: le porte perdono la loro funzione, in contrasto con Ez 40,6-16.20-37.

[2] Cfr. M. Rissi, *Die Zukunft der Welt*. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15, Friedrich Reinhardt, Basel 1966, 88; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994 271.

[3] L'espressione significa continuità ed è presente in Ap 4,8; 7,15; 12,10; 14,11; 20,10.

[4] Cfr. D. Aune, *Revelation 17-22*, Thomas Nelson, Nashville (TN) 1998, 1172-1173.

[5] Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 271-272.

[6] Cfr. G.K. Beale, *The Book of Revelation*. A Commentary on the Greek Text, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999, 1096.

[7] Cfr. F. Contreras Molina, «La Nuova Gerusalemme, città aperta», in E. Bosetti – A. Colacrai (a cura di), *Apokalypsis*. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni, Cittadella, Assisi 2005, 642.

Un riferimento all'apertura può esserci in Ez 46,1-10.12 dove si parla di partecipazione ai sacrifici degli agnelli nel Tempio. Durante la funzione si spalancava la porta perché i fedeli potessero vedere i sacrifici. Le porte della nuova Gerusalemme, diventata Tempio spirituale, sono aperte al rito dell'Agnello e chiuse agli immondi[8].

Riprendendo elementi da Isaia e Zaccaria, l'autore dell'Apocalisse costruisce la sua immagine del pellegrinaggio di tutti i popoli attraverso le porte sempre aperte[9]. La funzione delle porte era quella di permettere l'ingresso, ma anche di proteggere nella notte. Il loro numero grande e l'apertura giorno e notte è un segno del mutamento della loro funzione[10]. Qualcuno ha visto nell'immagine dell'apertura delle porte un impulso alla curiosità e al desiderio di vedere le realtà che stanno dentro[11]. Dopo aver visto l'esterno della città, coloro che entreranno[12] scopriranno le meraviglie della vita assieme a Dio e all'Agnello. L'immagine dell'apertura continua delle porte è simbolica e parla dell'accoglienza e dell'universalismo della salvezza[13]. Tramite le porte, si nota un flusso incessante di uomini che entrano a far parte degli eletti. In Ap 21,27 e 22,14 si accentua l'entrare dentro la città santa. Le porte aperte significano l'apertura dell'accesso diretto a Dio per tutte le nazioni. L'idea si può estendere in riferimento all'albero della vita. In Gn 3,24 l'accesso era bloccato, ora le nazioni possono usufruire dell'albero e delle sue foglie.

Per le porte della città santa entrano coloro che hanno diritti di cittadini e possono partecipare alla vita pubblica, tenendo in conto le varie attività svolte alla porta cittadina nell'Antico Testamento (cfr. Dt 21,19; 22,15; Am 5,12.15).

Le porte sempre aperte sono indizio della nota invitativa della nuova Gerusalemme. I popoli sono aspettati ad entrare dentro, come afferma esplicitamente Ap 22,14[14].

---

[8] Cfr. G. Rinaldi, «La porta aperta nel cielo (Ap 4,1)», in *The Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), 345.347.

[9] Cfr. R.J. McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1969, 174; D. Aune, *Revelation 17-22*, 1172.

[10] Cfr. M. Rissi, *Die Zukunft der Welt*, 89-93; Cfr. J. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Harvard University Press, Cambridge 1985, 124-126. Cfr. G.E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1972, 284: la presenza di re e nazioni non è un argomento per parlare della Gerusalemme del millennio. Giovanni di Patmos usa il linguaggio umano e vuole esprimere l'idea della conservazione dell'identità di ogni nazione.

[11] Cfr. J.N. Aletti, «Essai sur la symbolique céleste de l'Apocalypse de Jean», in *Christus* 28 (1981), 40.

[12] Anche se non c'è l'invito esplicito ad entrare, questo è sottointeso. Cfr. 4Esd 10,55 dove il veggente è invitato dentro per scoprire lo splendore e la grandezza dell'edificio.

[13] Cfr. G.K. Beale, *Revelation*, 1099.

[14] Cfr. B. Rossing, *The Choice between two Cities: Whore, Bride and Empire in the Apocalypse*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1999, 154.

L’idea di un’apertura continua, rivela un cambio nella funzione delle porte e spinge verso la loro interpretazione simbolica. L’immagine delle porte sempre aperte esprime accoglienza totale e disponibilità a ricevere il flusso incessante delle nazioni che entrano nella Gerusalemme escatologica. Nello stesso tempo, la loro non chiusura significa l’assenza di ostacoli o barriere per l’ingresso nella città santa.

La città aperta[15] a tutti rimane uno dei punti culminanti dell’Apocalisse. E’ una città dove tutti hanno accesso, ma dove nulla di impuro entra. La presenza di Dio rende possibile l’incontro, la convivenza e l’amore sia dell’umanità con Dio, sia degli uomini tra di loro. Le porte aperte, insieme alla bellezza e lo splendore della città sono un invito costante ad entrare per usufruire dei beni eterni[16].

2. Le nazioni e i re entrano nella nuova Gerusalemme: Ap 21,24-26

Le porte descritte in Ap 21,12-13 portano sopra i nomi delle dodici tribù dei figli di Israele. Tuttavia, nella città escatologica per le porte non entrano i membri delle tribù israelitiche, come indicava la soprascritta, ma le nazioni e i re. Nella luce della città camminano tutti i popoli della terra. La novità assoluta della città escatologica riguarda anche il piano dell’accesso alla Gerusalemme santa.

Il termine[17] «ethne» con cui si nominavano solitamente i pagani, non ha più una connotazione negativa. I popoli, che prima erano alleati della Bestia e della Babilonia (Ap 14,8; 18,23; 19,20; 20,3.8.10) si convertiranno, come si intravede già in Ap 11,13 (una grande parte del popolo si converte) e Ap 15,3-4 (tutte le nazioni adoreranno Dio). Alla fine molti popoli convertiti entreranno nella nuova Gerusalemme[18]. Le nazioni sono tutti i redenti, uomini dal popolo di Israele e da ogni altra nazione[19].

---

[15] Cfr. P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel*, 277-278: le porte aperte per permettere il pellegrinaggio dei popoli; il diaspro e le pietre preziose come elementi di attrazione per le nazioni. Il popolo escatologico di Dio è aperto ai popoli che saranno integrati nella nuova Gerusalemme.

[16] Cfr. B. Rossing, *The Choice between Two Cities*, 153-155.

[17] La parola ricorre ventitre volte nell’Apocalisse: 2,26; 11,2.18; 12,5; 14,8; 15,3-4; 16,19; 18,3.23; 19,15; 20,3.8; 21,24.26; 22,2. Cfr. F. Contreras Molina, «La nuova Gerusalemme», 639: il termine può avere tre accezioni: a) designazione neutrale dei popoli: Ap 2,26; 5,9; 7,9; 10,11; 12,5; 13,7; b) interpretazione negativa delle nazioni alleate della Bestia: Ap 11,2.9.18; 14,8; 17,15; 18,3; c) interpretazione positiva dei popoli: Ap 21.

[18] Cfr. P. Decock, «The Scriptures in the Book of Revelation», in *Neotestamentica* 33 (1999), 384.

[19] Cfr. G. Biguzzi, «I popoli nella Gerusalemme escatologica di Ap 21-22», in *Parola Spirito e Vita* 50 (2004), 171.

L'immagine di Ap 21,24 si ispira al Is 60,3 con il motivo del pellegrinaggio dei popoli[20]. Giovanni di Patmos sembra riferirsi a tutto il contesto di Is 60,3-16, riprendendo vari elementi. Is 60 riflette l'idea della restaurazione del benessere e della gloria della Gerusalemme futura, a cui i popoli contribuiscono con i loro beni. Insieme a questo aspetto, c'è l'idea dell'inversione dei ruoli: le nazioni che opprimevano Israele, ora servono Gerusalemme e Dio. L'autore dell'Apocalisse apporta delle modifiche al testo di Is 60,3-16: l'aggiunta dell'articolo alle parole «nazioni e re»; l'apposizione «della terra», riferita ai re[21]. Un altro testo importante che completa l'immagine di Ap 21,24 è Is 2,2-5, in cui le nazioni camminano nella luce verso la montagna di Dio. Queste nazioni diventeranno il popolo di Dio e adoreranno il Signore[22].

Una prima difficoltà è la presenza delle nazioni e dei loro re, nonostante l'annientamento nello stagno di fuoco. Dopo il giudizio dei popoli lungo il libro dell'Apocalisse (Ap 6,15; 14,7-20; 16,16-21), dopo la loro distruzione (Ap 19, 17-21; 20,7-10), si scopre l'entrata delle nazioni nella nuova Gerusalemme. Alcuni studiosi hanno fatto riferimento all'universalismo, precisando che alla fine tutti i popoli saranno salvati[23]. Questa tesi è difficilmente sostenibile a causa delle liste di esclusi dalla salvezza in Ap 21,8.27. Inoltre, si deve tener conto dei due aspetti presenti nei profeti dell'Antico Testamento: giudizio e salvezza. Altri commentatori risolvono la difficoltà della presenza delle nazioni dopo il loro previo annientamento, affermando che i popoli in Ap 21 sono i redenti durante la storia (cfr. Ap 5,9; 7,9), che formano la Chiesa composta da giudei e pagani, accentuando l'opposizione con la Babilonia[24]. La posizione intermedia parte dalla considerazione seria dei due aspetti[25]: il giudizio di coloro che non si convertono e la salvezza delle nazioni convertite. Giovanni di Patmos riprende le attese veterotestamentarie sull'inclusione delle nazioni nella Gerusalemme alla fine

[20] Cfr. M. Rissi, *Die Zukunft der Welt*, 93; J. Fekkes, *Isaiah*, 269.

[21] Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 269.

[22] Cfr. D. Mathewson, «The Destiny of the Nations in Revelation 21:1-22:5», in *Tyndale Bulletin* 53 (2002), 129-131.

[23] Cfr. M. Rissi, *Die Zukunft der Welt*, 92-95: l'universalismo, perché la vittoria di Cristo si manifesta anche nell'esctologia; J. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel*, 104-106: un flusso costante di nazioni dallo stagno di fuoco; la democratizzazione dell'Antico Testamento.

[24] Cfr. D.E. Aune, «St. John's Portrait of the Church in the Apocalypse», in *The Evangelical Quarterly* 38 (1966), 138; G.K. Beale, *Revelation*, 1097-1101. Cfr. invece D. Mathewson, «The Nations in Revelation», 132: non è solo l'elemento di molti-culturalità, i diversi popoli che formano la Chiesa nella storia.

[25] Cfr. D. Mathewson, «The Nations in Revelation», 142: on si deve dare la priorità teologica alla salvezza, come fa R. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, T. & T. Clark, Edinburgh 1993, 310.

(cfr. Is 2,2-5; 60)[26]. Si accentua poi, il contrasto con Babilonia: le nazioni che prima erano alleate della Bestia, nella nuova Gerusalemme adorano Dio.

Tenendo presente che nell'Apocalisse il giudizio universale e la salvezza universali hanno lo stesso peso, si può intravedere l'intenzione retorica: da una parte sottolineare la natura di Dio giudice e sovrano libero, e dall'altra parte, l'invito a scegliere tra la Babilonia che sarà punita o tra la nuova Gerusalemme. Tutto risulta essere legato alla conversione: chi si converte sarà salvato, chi non si pente sarà giudicato. A Giovanni di Patmos non interessa fare calcoli cu quanti saranno salvati. Si ha il compimento delle profezie dell'Antico Testamento sul pellegrinaggio escatologico dei popoli (cfr. Is 2,2-5; 60,3). I popoli, che durante la storia erano nemici di Dio, ora sono adoratori dell'unico Dio, secondo il piano divino di salvare tutte le nazioni[27].

Una prima risposta è interpretare l'entrare delle nazioni nella città santa in senso spirituale, non fisico. Inoltre, si deve tenere conto delle antinomie: le nazioni sono nell'Apocalisse i nemici di Dio, ma nello stesso tempo i fedeli provengono da tutte le nazioni[28]. A queste considerazioni si può aggiungere che si tratta della conversione futura e l'inclusione delle nazioni alla fine. Inoltre, si deve accentuare che i popoli della nuova Gerusalemme sono quelli che prima erano alleati della Bestia. Risultano così tre gruppi: a) il popolo dell'Antico Testamento (le dodici porte); b) il popolo del Nuovo Testamento (i dodici fondamenti); c) le nazioni che si convertiranno in futuro[29].

Un'altra difficoltà sta nell'accettare la presenza nella città santa delle nazioni nemiche di Dio durante la storia. Però già i capitoli antecedenti dell'Apocalisse, suggeriscono che i popoli possono essere membri della nuova Gerusalemme: Ap 5,9-10 (le nazioni e i popoli onorano Cristo); Ap 7,9 (il popolo composto da uomini di ogni nazione); Ap 15,3-4 (popoli che adorano Dio). Nella nuova creazione, la nuova Gerusalemme giunta a compimento sarà formata da uomini di ogni popolo e nazione[30].

L'universalismo si ispira a Is 60,3-11[31] e alla letteratura giudaica tardiva (Or Sib 3,772-773; Sal Sol 17,32-35). Ci sono ancora altri testi dell'Antico

---

[26] Cfr. R. BAUCKHAM, *The Climax of the Prophecy*, 238.310.

[27] Cfr. D. MATHEWSON, «The Nations in Revelation», 136-138.142.

[28] Cfr. J. COMBLIN, «La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)», in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 29 (1953), 16.

[29] Cfr. D. MATHEWSON, «The Nations in Revelation», 133.

[30] Cfr. P. LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 287.

[31] Cfr. P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, 277. Cfr. J. DU RAND, «The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation: Rev 21,1-22,5», in *Neotestamentica* 38 (2004), 296: i rapporti tra Israele e i gentili nell'escatologia: a) la distruzione o esclusione dei pagani (4Esd 12,33; 13,38; 2Bar 40,1); b) le genti sono subordinate a Israele (Is 18,7; 49,22-26; 55,5; 60,1-22;

Testamento che potrebbero aver influito su Ap 21,24-27. In primo luogo Is 2,2-5 dove si allude al pellegrinaggio dei popoli che vivono alla luce di Dio. Da Is 2,2-5 viene ripresa l'idea di vivere secondo il volere di Dio, di camminare nella luce divina. Poi Zc 14,16-19 dove ci sono più elementi affini ad Ap 21,24-27: la mancanza della notte (Zc 14,7); le nazioni che entrano nella Gerusalemme (Zc 14,16-19); la città, luogo di santità (Zc 14,20-21). La differenza è che in Zaccaria le nazioni vengono ogni anno in pellegrinaggio, mentre in Apocalisse i popoli fissano la loro dimora per sempre. Da Zc 14,16-19 si riprende l'idea di adorare Dio. Nell'Apocalisse sono portati a compimento i due propositi del raduno finale di tutti nella Gerusalemme futura: a) la centralità di Gerusalemme, la città santa; b) la salvezza di tutte le nazioni della terra. In Ap 21,24-26 i popoli e i re camminano verso la nuova Gerusalemme[32].

Queste nazioni camminano alla luce di Dio e dell'Agnello. Il verbo greco[33] usato è «peripateo» che dovrebbe tradurre l'ebraico «halak». Mentre in Is 60,3 si parla di popoli che vengono, procedono verso la luce, in Ap 21,24 si tratta di camminare nella luce o accompagnati dalla luce[34]. Si potrebbe pensare anche al comportamento etico di coloro che sono figli della luce. Nell'Apocalisse, Cristo cammina in mezzo ai sette candelabri (Ap 2,1). Con Lui cammineranno i degni che hanno le vesti bianche (Ap 3,4). In Ap 16,15 c'è l'invito alla vigilanza e a conservare le vesti per non essere nudo. Il camminare dei fedeli è sempre in riferimento a Cristo[35] e diventa possibile grazie alla fedeltà. Le nazioni dipendono ora della luce della nuova Gerusalemme, come compimento della promessa fatta in Ap 15,4 («tutte le nazioni verranno e si prostreranno davanti a te»). Sparisce l'inclinazione e la direzione verso la città del male (Ap 14,8; 18,3.23)[36].

Da Is 60,1-13 viene ripreso un altro elemento: le nazioni che portano i loro beni[37]. Anche questo aspetto riflette il compimento delle profezie sulla

---

61,5-6; 66,18-21; Sir 36,11-17; OrSib 3,772-774); c) i gentili partecipano insieme a Israele alla salvezza (Is 2,2-4; 23,14-24; 56,6-8; 62,4; Mic 4,1-4; OrSib 3,564-570).

[32] Cfr. P. Lee, *The New Jerusalem*, 287.

[33] Cfr. J. Comblin, «La liturgie de la nouvelle Jérusalem», 25: al posto di «anabaino», che si adatta ai pellegrinaggi in terra, Giovanni di Patmos usa «peripateo», e sottolinea la fase ultima del pellegrinaggio e l'idea di un'azione continua.

[34] Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 269: si può accostare l'espressione ai testi: Rm 13,13; Ef 4,17; 5,8; In 8,12; 11,9; 12,35 e 1In 1,7.

[35] Cfr. F. Contreras Molina, *La Nueva Jerusalen*, 161.

[36] Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 269-270.

[37] Cfr. J. Comblin, «La liturgie de la nouvelle Jérusalem», 15: un pellegrinaggio spirituale in cui si porta l'omaggio. Cfr. G.K. Beale, *Revelation*, 1095: le nazioni portano le ricchezze, ma proclamano anche la salvezza di Dio e riconosceranno che Dio abita nella città. Cfr. F. Contreras Molina, *La Nueva Jerusalen*, 163: la gloria è quello di più prezioso dei popoli e l'onore è il riconoscimento della signoria di Dio e dell'Agnello.

Gerusalemme futura. Le nazioni camminano alla luce di Dio e ora portano il loro tributo non alla Babilonia (Ap 17-18), ma alla Gerusalemme nuova. Si conferma di nuovo l'antitesi tra Babilonia e la Gerusalemme, da dove ora viene la luce e l'orientamento. Mentre nella Babilonia si commerciavano tante merci e molte ricchezze, ora nella città santa ci sarà solo la gloria e l'onore. Giovanni di Patmos apporta a Is 60,1-13 due modifiche importanti: a) il termine «gloria», connesso con altre menzioni in Apocalisse, per esprimere l'adorazione (1,6; 4,9; 5,12; 7,12; 11,13; 14,7, ecc.); b) l'espressione «della terra», riferita ai re. Tale espressione è presente in Sal 2,2 e Is 24,21 dove però ha una connotazione negativa in riferimento ai nemici di Dio[38]. Poi, invece di indicare le regioni da cui le nazioni vengono ed elencare i doni esse portano, Giovanni di Patmos si limita a dire semplicemente «la gloria e l'onore delle nazioni»[39]. La gloria che i popoli portano sembra sia una forma di invocazione, la lode che sale a Dio nella nuova situazione in cui c'è la pace e la redenzione. I popoli non portano beni materiali, ma loro stessi come adoratori di Dio[40]. La gloria e l'onore possono essere interpretati anche in un senso dossologico. I popoli riconoscono che la gloria e l'onore provengono da Dio e restituiscono questi beni al vero Dio che merita l'adorazione[41].

La nuova Gerusalemme esercita un fascino inaudito, la sua luce attrae tutti i popoli. Come centro di tutte le realtà, la città diventa madre dei popoli e si compiono in questo modo le profezie sulla gloria futura di Gerusalemme (Is 60,3.5.11; Sal 17,34; 72,10)[42].

L'idea del pellegrinaggio dei popoli assume una grande importanza. Le porte aperte, assegnate alle dodici tribù, sono il passaggio delle nazioni per l'alleanza ebraica in modo da poter fare parte del popolo escatologico. Si sottolinea con insistenza il compimento del popolo di Dio nell'escatologia sulla linea delle attese di restaurazione giudaiche. I popoli entrano nella nuova Gerusalemme e non c'è più distinzione soteriologia tra Israele e i pagani. Rimane solo una diversità al livello storico[43].

---

[38] Cfr. D. Mathewson, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2003, 164-168.

[39] Cfr. F. Contreras Molina, «La nuova Gerusalemme», 639: secondo il suo stile, l'autore dell'Apocalisse modifica le citazioni dell'Antico Testamento. Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 99: un parallelismo interessante si trova in 2Mac 5,16, dove si allude ai doni dei re per la gloria e l'onore del posto.

[40] Cfr. G.K. Beale, *Revelation*, 1095. Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 99: l'interpretazione della «gloria e onore» deve essere spirituale e si può riassumere nell'adorazione.

[41] Cfr. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 315-316.

[42] Cfr. F. Contreras Molina, «La nuova Gerusalemme», 639-640: la nuova Gerusalemme ha una funzione centrifuga irradiando ovunque la sua luce, e una funzione centripeta, attraendo le nazioni.

[43] Cfr. P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel*, 283-284.

I re della terra[44] è un'immagine ripresa da Is 60,3.10[45]. Già in Is 60,12 si può vedere come non tutte le nazioni e i re riconoscono Israele e questo porta come conseguenza il loro giudizio. L'espressione può avere anche una connotazione positiva (Ap 1,5; cfr. 2Cr 9,23; Sal 101,6; 137,4; 148,11). In altri passi esiste un senso negativo (Sal 2,2; 75,13; Ez 27,33). Nell'Apocalisse, i re nel corso della storia sono i nemici di Dio (Ap 6,15; 17,2.19; 18,3.9.19). In Ap 21-22 avviene il rovesciamento della situazione: i re della terra convertiti hanno accesso nella Gerusalemme degli ultimi tempi[46]. Si compie così la profezia del Sal 87,4.7: i nemici storici di Israele (Egitto, Babilonia, i filistei, ecc.) entreranno nella Gerusalemme degli ultimi tempi[47]. I re porteranno la loro gloria nella città. Il senso non è facile da identificare. Qualcuno vede qui i beni e lo splendore regale che i potenti della terra offrono a Dio riconoscendolo Re e Signore. Si realizza il rovesciamento del vecchio ordine politico e i re saranno sottomessi alla sovranità universale di Dio, accentuando così l'opposizione con la Babilonia. In questo modo si può vedere nelle nazioni e nei re dei simboli collettivi e politici, non spirituali[48]. L'autore parla di nazioni regali, di re che dominano nel nuovo ordine, mentre i re del passato sono stati distrutti nello stagno di fuoco[49].

Riguardo la presenza dei re e delle nazioni in Ap 21,24-26 si impongono le seguenti osservazioni:

i. Le nazioni (Ap 11,2; 18,3.23; 19,15) e i re (Ap 1,5; 17,2.18; 18,3) sono lo stesso gruppo che prima erano oppressori e alleati di Babilonia. Secondo Is 60 c'è la speranza della loro conversione e la possibilità di entrare in Gerusalemme.
ii. Si deve prendere in considerazione il giudizio e la distruzione dei popoli nemici di Dio.
iii. L'insistenza sugli esclusi in Ap 21,8.27; 22,5, conferma l'accettazione nella Gerusalemme nuova soltanto di coloro che si convertono. Comunque si tratta di una grande moltitudine di ogni popolo, razza, lingua e nazione.
iv. Lo statuto negativo dei popoli associato ad una presentazione positiva è presente altrove nell'Antico Testamento: Sal 2; 86; Is 41,11-12;

---

[44] L'espressione ricorre in Ap 1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24.

[45] Cfr. C. Deutsch, «Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), 120-121: in Is 60 sembra che i re presi come ostaggi sono portati in processione, mentre in Ap 21,24-26 essi entrano liberamente.

[46] Cfr. G.K. Beale, *Revelation*, 1097.

[47] Cfr. F. Contreras Molina, «La nuova Gerusalemme», 640.

[48] Cfr. J. Fekkes, *Isaiah*, 270-271; D. Mathewson, «The Nations in Revelation», 132.

[49] Cfr. R.H. Gundry, «The New Jerusalem», 263: l'entrare delle nazioni e dei re nella nuova Gerusalemme non ha un senso spaziale, ma politico.

44,9-20; 45,14; 49,23-24, ecc. Poi la combinazione tra la distruzione delle nazioni e la loro salvezza: Is 24,21-23 e 25,6-9; Is 66,14-16 e 66,18-21. Inoltre esiste anche l'idea di una distruzione universale (Ez 38-39) e salvezza universale (Is 2,2-5; 60,1-16; Zc 14,16-19).

Tutti questi elementi riflettono l'intenzione retorica dell'autore: la presentazione di un giudizio severo per coloro che persistono nell'opporsi a Dio e della salvezza per quelli che si convertono e adorano Dio. Inoltre si accentua il contrasto con la Babilonia e i suoi alleati e si sottolinea la sovranità di Dio onnipotente[50]. Le nazioni, già menzionate in Ap 5,9 e 7,9 sono i redenti da ogni popolo, razza e lingua, coloro che regneranno insieme all'Agnello per l'eternità[51].

Ap 21,26 usa l'espressione «gloria e onore». Essa appare in altri contesti del libro dell'Apocalisse (4,9.11; 5,12.13) e si riferisce alla gloria di Dio e dell'Agnello. I redenti portano davanti a Dio le loro buone opere e così possono lodare e adorare Dio (Ap 14,13; 19,8). Proprio queste buone opere riflettono la gloria di Dio nella nuova Gerusalemme. Esse sono gli ornamenti della sposa che celebra le nozze eterne (Ap 19,7-8; 21,2.10)[52]. La gloria e l'onore[53] significa l'offerta di tutto quello che le nazioni possiedono, in contrasto con le ricchezze che portavano alla Babilonia in Ap 18. Il senso deve essere spirituale, puntando sull'adorazione di Dio da parte di tutte le genti[54].

Probabilmente il senso dei termini «gloria e onore» non deve essere interpretato in parallelismo con Babilonia, perché la Gerusalemme è quella escatologica. La gloria e l'onore potrebbero essere le ricchezze culturali, i valori della cultura e della civiltà propria di ogni nazione che entra nella Gerusalemme nuova. Il seguire Cristo Agnello e la fedeltà sono dimensioni vissute in un determinato contesto culturale, che trasformato, sarà accolto nell'escatologia[55]. Nella nuova Gerusalemme, sono portati i valori umani autentici, rinnovati da Dio per contribuire allo splendore e alla magnificenza della città, tutta luce e gloria[56].

---

[50] Cfr. D. MATHEWSON, *A New Heaven and a New Earth*, 172-175.

[51] Cfr. G.K. BEALE, *Revelation*, 1097.

[52] Cfr. G.K. BEALE, *Revelation*, 1095.

[53] Cfr. R.H. GUNDRY, «The New Jerusalem», 264: si accentuano i doni che si portano, non tanto l'idea di entrare dentro la città santa, perché fuori c'è solo lo stagno di fuoco e i popoli non abitano fuori. Si conferma di nuovo che il linguaggio è spaziale, ma il senso non è spaziale.

[54] Cfr. J. FEKKES, *Isaiah*, 272: la gloria e l'onore sono espressioni cristiani per indicare l'adorazione.

[55] Cfr. G. BIGUZZI, «I popoli nella Gerusalemme di Ap 21-22», 172: l'idea è sostenuta da una motivazione cristologica: l'Agnello che conduce i suoi seguaci all'albero della vita nel paradiso (Ap 7,17; 22,2) e una ecclesiologica: il seguire Cristo nella vita e nella cultura permeate dal Vangelo (Ap 22,14).

[56] Cfr. A. CASALENGO, «A cidade entre realidade e símbolo: duas perspectivas do Apocalypse», in *Perspectiva Teologica* 27 (1995), 121.

Il soggetto del verbo «oisousin» non è chiaro in Ap 21,26: si può riferire sia ai re del versetto precedente, sia alle nazioni. L'attenzione dell'autore è rivolta però all'oggetto, la gloria e l'onore che portano le nazioni o i re come guide dei popoli[57].

Nel presentare le nazioni, l'autore insiste sull'integrazione piena dei pagani nel popolo escatologico di Dio. Alla fine, il popolo di Dio coincide con l'umanità redenta[58].

Dopo l'analisi di Ap 21,24-26 rimane da chiarire l'identità dei cittadini della nuova Gerusalemme. In Ap 1-3 sono state varie promesse ai vincitori, coloro che resteranno fedeli e testimonieranno la fede. I membri della città escatologica sono i vincitori, i figli, i servi, coloro che hanno il nome scritto sulla fronte. Si tratta di una comunità regale che ora domina e di una comunità sacerdotale che esercita il culto e l'adorazione direttamente. Tutto è frutto della nuova alleanza universale[59]. Essi hanno attraversato la storia, hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello, hanno resistito alla grande battaglia e ora, guidati dalla luce entrano nella città escatologica[60]. In generale si parla in termini di alleanza con riferimento alle alleanze dell'Antico Testamento. L'ottica è sempre quella della restaurazione di Israele e una nuova alleanza. In Apocalisse l'alleanza è con tutti i popoli, quindi universale e ha affinità con l'alleanza davidica (Sal 2,7; Zc 8,8) dove gli uomini sono figli di Dio. Nella Gerusalemme nuova i popoli sono re e sacerdoti.

L'immagine del pellegrinaggio dei popoli forse non deve essere inteso in modo spaziale, come un movimento da fuori verso l'interno della città. Giovanni di Patmos adatta il brano di Is 60,3-11 e usa un linguaggio simbolico. Allora il portare la gloria, camminare nella luce per entrare nella nuova Gerusalemme sono immagini simboliche. Giovanni di Patmos parla della redenzione finale di Cristo[61]. Alla fine dei tempi ci sarà il giudizio universale e la salvezza di coloro che si sono convertiti e sono diventati adoratori di Dio e dell'Agnello. Questi hanno il diritto di entrare nella città santa e vivere per l'eternità assieme a Dio e all'Agnello.

Mentre in Ap 21,9-21 si parla degli aspetti materiali della città, in Ap 21,22-27 Giovanni di Patmos scopre la presenza degli uomini che provengono da tutte le nazioni. Si vuole così descrivere il contributo umano e la risposta dell'uomo al dono della città santa, nuova Gerusalemme[62].

---

[57] Cfr. J. FEKKES, *Isaiah*, 272.

[58] Cfr. P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, 282.

[59] Cfr. C. DEUTSCH, «Transformation of Symbols», 120-121.

[60] Cfr. G. BIGUZZI, «I popoli nella Gerusalemme di Ap 21-22», 171.

[61] Cfr. G.K. BEALE, *Revelation*, 1099.

[62] Cfr. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, 365: Giovanni di Patmos scopre da solo l'elemento umano e l'angelo non viene menzionato.

3. Universalismo ed esclusione in Ap 21,24-27

Il culmine dell'affermazione dell'universalismo si trova in Ap 21,3, in cui Dio realizza la sua alleanza con tutti gli uomini. Tutta l'umanità è invitata alla comunione perfetta con Dio e l'Agnello. La nuova Gerusalemme diventa speranza per l'umanità intera[63].

L'universalismo non vuol dire che alla nuova Gerusalemme hanno accesso tutti. Nella città non possono entrare i non eletti o quelli che non sono scritti nel libro della vita (cfr. 1En 45,4-5; 91,16-17; 4Esd 7,75). Qualcuno ha visto la possibilità di conversione per quelli gettati nello stagno di fuoco[64]. Giovanni di Patmos però parla di giudizio definitivo (cfr. Ap 14,10-11; 20,11) e di esclusi (Ap 21,8.27; 22,14-15) giudicati per l'eternità (Ap 22,18-19)[65].

Riguardo agli esclusi dalla città, il più grande interrogativo è se si tratti di giudizio o salvezza eterna o c'è solo l'intenzione retorica, di esortare a non far parte di quelle categorie di indegni. Secondo alcuni studiosi, lo scopo sarebbe il richiamo alla conversione e alla fedeltà, mettendo in guardia la possibilità di essere esclusi dalla nuova Gerusalemme[66].

Nella sezione finale dell'Apocalisse ci sono tre testi che escludono gli idolatri, quelli che hanno scelto di non servire Dio[67]. Già in 21,8[68] esiste una lista con otto categorie di indegni: i vili, gli infedeli, gli abominevoli, gli omicidi, i prostituti, i fattucchieri, gli idolatri e i mentitori. In 21,27 si generalizza usando l'espressione «nulla di impuro». Questo può riflettere la prassi di Qumran di allontanare gli impuri. Di esclusi si parla anche in Is 52,1; 66,24. Poi, nel Nuovo Testamento sono diversi cataloghi con liste di vizi (1Cor 6,9; Ef 5,5; Gal 5,21). Per completare l'elenco degli esclusi, Ap 22,15 parla di altre sei categorie di indegni, tra cui spiccano al primo posto «i cani»[69]. Tutte queste persone sono quelli che non sono iscritti nel libro

---

[63] Cfr. F. Contreras Molina, «La nuova Gerusalemme», 644.

[64] Cfr. M. Rissi, *Future of the World*, 75-79; cfr. J. Vogelgesang, *Interpretation of Ezekiel*, 104-107.

[65] Cfr. G.K. Beale, *Revelation*, 1098.

[66] Cfr. E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse*. Visione di un mondo giusto, Queriniana, Brescia 1994, 134-135; B. Rossing, *The Choice between Two Cities*, 156-157.

[67] Cfr. C. Deutsch, «Transformation of Symbols», 119-121.

[68] Cfr. P. Prigent, «Une trace de liturgie judéochrétiene dans le chapitre XXI de l'Apocalypse de Jean», in *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972), 165-172: le liste degli esclusi in Ap 21,8 e 22,14-15 sono messe in relazione con i cataloghi usati nelle catechesi battesimali protocristiane (in 21,1-8 e 22,10-16 esistono schemi liturgici). L'intenzione era l'esortazione a non tornare alle opere vecchie caratteristiche alla vita prima del battesimo e dell'unione con Cristo. Al contrario, in Ap 21,7 e Ap 22,14 si notano le promesse di benedizione per quelli fedeli, i vincitori insieme all'Agnello.

[69] Cfr. R. Fabris, «"Comportatevi da cittadini degni del Vangelo" (Fil 1,27)», in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 143: l'appellativo «cani» di Fil 3,2 è una forma di insulto rivolta dagli ebrei agli infedeli (cfr. anche Mt 6,7; 2Pt 2,22).

della vita, coloro che non sono vincitori. Si tratta di peccati che portano alla seconda morte, all'autocondanna definitiva.

Nel secolo I d.C. esisteva un concetto di *outsider* riguardo all'inclusione nella città. La cittadinanza romana supponeva la condivisione delle stesse leggi e la stessa adorazione degli dèi. Dal punto di vista del mondo greco-romano, quelli di fuori erano i cittadini delle altre città e gli stranieri. I cristiani erano esclusi socialmente e legalmente dalle città ellenistiche perché non partecipavano al culto degli dèi, essendo accusati di ateismo. Nello stesso tempo erano esclusi anche dalle associazioni o sinagoghe ebraiche perché non erano più fedeli alle tradizioni e consideravano Gesù Figlio di Dio, infrangendo così l'unicità di Dio[70].

Gli esclusi erano in primo luogo i giudei. Il riferimento di Ap 2,9 pare sia alla comunità giudaica, la quale aveva acquisito diversi privilegi nella diaspora e spesso era organizzata nei *politeumata*. Verso la fine del secolo I d.C. i giudei hanno allontanato i cristiani. La comunità cristiana si considera ereditaria delle tradizioni ebraiche, in continuità con le promesse di Dio. Spesso i cristiani erano nominati «giudei», i veri giudei che costituiscono il vero Israele. Il movimento cristiano può aver assunto le pratiche di Qumran, alimentando una polemica contro gli ebrei conservatori. In questo caso gli esclusi in Apocalisse sono i giudei che non riconoscono Cristo Messia e coloro che accusano o perseguitano i cristiani.

Un secondo gruppo di esclusi sono i politeisti, coloro che praticano la *porneia* e mangiano le carni sacrificate agli idoli[71]. Si tratta dei gruppi che seguono la dottrina di Balaam, di Gezabele e dei nicolaiti. I cristiani venivano invitati a prendere parte ai pasti sacrificali pagani. Questa prassi è negativa e Giovanni di Patmos è molto intransigente rifiutando ogni contatto con i sacrifici agli dèi pagani. La *porneia* si deve prendere in senso figurato e rappresenta l'idolatria. Babilonia- Roma è la prostituta per eccellenza, colei che corrompe tutta la terra. La menzione di Gezabele, dei falsi profeti, di Balaam riflette anche un conflitto all'interno della comunità cristiana e un problema di autorità. A differenza di questi profeti falsi, Giovanni di Patmos invita alla coerenza al rifiuto di ogni compromesso con il mondo pagano.

Il terzo gruppo di esclusi sono quelli che adorano Roma o l'imperatore, ignorando che Cristo è l'unico Re e Signore. Si tratta di una affermazione forte del monoteismo, in contrasto con il politeismo del mondo romano e di

---

[70] Cfr. A. Yarbro Collins, «Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and Its Social Context», in J. Neusner – E.S. Frerichs (a cura di), *"To See Ourselves as Others See us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Scholars Press, Chico (CA) 1985, 192.199-201.

[71] Cfr. R.H. Gundry, «The New Jerusalem», 258: gli esclusi dalla nuova Gerusalemme sono probabilmente coloro che hanno fatto dei compromessi con l'idolatria e il potere imperiale.

una chiara distinzione tra Stato e Chiesa. Il culto si deve rendere solo a Dio[72].

L'idea di una delimitazione, discriminazione si presenta al livello etico: non più la divisione giudaica tra ebrei e gentili (il criterio della fede), o quella greca tra greci e barbari (in base alla civiltà), o la discriminazione romana tra i cittadini e i non-cittadini. Ora la santità della città che scende da Dio esige che siano esclusi gli impuri e coloro non sono degni di essere chiamati figli di Dio[73]. Il binomio salvezza e giudizio era presente nell'Antico Testamento e continua ad essere proclamato. Coloro che non si convertono saranno esclusi, invece i fedeli che hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello e si rivestono di Cristo sono i salvati.

In sintesi, tutti i popoli possono entrare nella nuova Gerusalemme, eccetto quelli che si autoescludono, persistendo nell'idolatria. Si devono accentuare le dimensioni dell'apertura e della universalità. Giovanni di Patmos insiste che nella nuova Gerusalemme celeste tutti hanno diritto di entrare per godere dei beni escatologici. L'autore presenta l'immagine del pellegrinaggio delle nazioni e dei loro re che portano i loro beni (il loro onore e la loro gloria) nella città santa. Alla componente divina della città riempita dello splendore e della gloria divina, si aggiunge la componente umana, i beni che le nazioni portano.

Conclusioni

Le dodici porte che Giovanni di Patmos descrive in Ap 21,9-27 appartengono alla città santa, Gerusalemme nuova che scende dal cielo, da Dio. Le porte di accesso a questa città escatologica hanno numerose caratteristiche che contribuiscono alla comprensione dell'immagine che Giovanni vuole creare. Queste porte sono aperte sempre e orientate secondo i punti cardinali. Esse sono perfette, simmetriche e preziose, perché ogni porta è costituita da una perla.

Uno dei significati più vistosi è l'apertura continua, l'accessibilità. L'aggettivo «aperto» vuol dire qualcosa di accessibile, ma anche una realtà che si manifesta, si rivela e così si può conoscere ciò che sta dentro[74]. Le porte aperte sono un invito ad entrare e possono essere segno dell'esortazione retorica alla scelta per la nuova Gerusalemme, la città che offre giustizia e il vero benessere[75]. Le dodici porte sono simbolo di perfetta accessibilità

---

[72] Cfr. A. Yarbro Collins, «Insiders and Outsiders in Revelation», 207-218.

[73] Cfr. G. Biguzzi, «I popoli nella Gerusalemme di Ap 21-22», 172-174.

[74] Cfr. A. Spatafora, «Il Tempio nell'Apocalisse», in E. Bosetti – A. Colacrai, *Apokalypsis*. Percorsi in onore di U. Vanni, Cittadella, Assisi 2005, 545.

[75] Cfr. B.R. Rossing, *The Choice between Two Cities*, 164-165.

alla nuova Gerusalemme in escatologia[76]. Per i Padri, che adottano un'interpretazione spirituale, le dodici porte sono gli apostoli perché tramite la loro predicazione si accede alla fede e alla Chiesa. Negli apostoli deve parlare Cristo perché Lui è la vera porta[77]. La loro apertura continua significa la capacità del popolo di ricevere sempre nuovi membri. Il numero quattro dei punti cardinali è simbolo della diffusione della predicazione e della Chiesa in tutta la terra, tutto fondato sul numero tre, simbolo della Trinità[78]. Dall'altra parte, queste porte divengono ingressi solo in contatto con Cristo che è la pietra preziosissima e dona lo splendore alle dodici perle[79].

L'altro aspetto è l'universalismo che si esprime nella moltitudine di nazioni e re che entrano nella Gerusalemme nuova per adorare Dio nell'eternità. Le porte sono in questo modo un simbolo per parlare del popolo di Dio. La nuova Gerusalemme descritta in Ap 21 è la sposa dell'Agnello preparata per le nozze, la Chiesa che alla fine dei tempi scenderà dal cielo. Questa è la promessa più consolante per il popolo di Dio che cammina ancora nella storia. La nuova Gerusalemme è il compimento ultimo della storia di salvezza e il compimento finale del popolo di Dio[80].

[76] Cfr. P. Lee, *The New Jerusalem*, 280-281.

[77] Cfr. Gerolamo, *Recensio Commentarii in Apocalypsin Victorini*, 21,3, CSEL, 151,9-13; cfr. Beda, *Explanatio Apocalypsis*, III, PL, 196A.

[78] Cfr. Agostino, *Enarratio in ps. LXXXVI*, 4, CCh 1202, 31-38; cfr. Beda, *Explanatio Apocalypsis*, III, PL, 196B.

[79] Cfr. U. Vanni, «La dimensione cristologica della Gerusalemme nuova», in G. Bortone (a cura di), *La città*. Profilo biblico-teologico-letterario, ISSRA, L'Aquila 2003, 130-131.

[80] Cfr. J.A. Du Rand, «The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation», 298-299.